عالم المعرفة

356
أكتوبر
2008

أخلاق العناية

تأليف: فيرجينيا هيلد
ترجمة: أ. د. ميشيل حنا متياس



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

356

أخلاق العناية

تأليف: فيرجينيا هيلد
ترجمة: أ. د. ميشيل حنا متياس





سلسلة شهرية يصدرها

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: 28613 - الصفاة - الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

تليفون: ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)

فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)

الموقع على الإنترنت:

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 252 - 4

رقم الإيداع (٢٠٠٨/٠٧٣)



العنوان الأصلي للكتاب

The Ethics of Care

Personal, Political, and Global

by

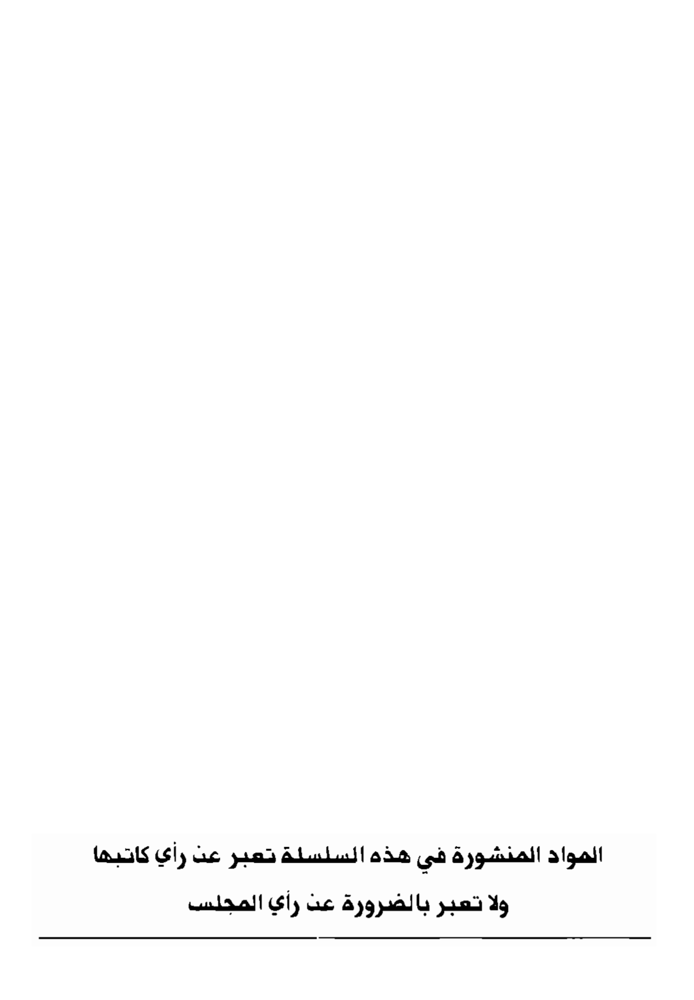
Virginia Held

Oxford University Press, 2006

This book originally published in English 2006.
This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

شوال ١٤٢٩ ـ أكتوبر ٢٠٠٨



المحتوى

مقدمة: 7

الجزء الأول: العناية والنظرية الأخلاقية 11

الفصل الأول: أخلاق العناية كنظرية أخلاقية 15

الفصل الثاني: العناية كممارسة وكقيمة 45

الفصل الثالث: الشخص الاعتنائي 65

الفصل الرابع: العدالة والمنفعة والعناية 85

الفصل الخامس: الليبرالية وأخلاق العناية 111

الفصل السادس: العلاقات الاعتنائية ومبدأ العدالة 131



المحتوى

المحتوى

الجــــزء الثـــــاني: العناية والمجتمع 151

الفــــصل الســـــابع: العناية وتوسع الأسواق 153

الفـــــصل الثـــــامن: المجتمع المدني والحقوق
وافتراض العناية 177

الفـــــصل التـــــاسع: القوة والعناية وسلطة القانون 197

الفـــصل العـــــاشـــــر: العناية والعدالة في السياق العالمي 221

الهوامش والببليوغرافيا: 243

مقدمة

تطورت «أخلاق العناية» في السنوات الأخيرة الماضية بوصفها بديلا واعدا عن الاتجاهات الأخلاقية السائدة التي طرحت خلال القرنين الماضيين، ولقد أدى انتشار هذه الأخلاق إلى بزوغ مجموعة متسعة من الأدبيات، كما أنها أثرت في كثير من الدراسات الأخلاقية في مجالات متعددة، فهي تغير الطرق المعتادة في تفسير المشاكل الأخلاقية، وتغير، أيضا، رؤية الكثيرين لما يجب أن تكون عليه المقاربة المفضلة لمعالجة المشاكل الأخلاقية.

ومع ازدياد الاهتمام بالاتجاهات الأخلاقية المعيارية Normative في كل مكان - من شكل الأسر المساواتية Egalitarian وأمكنة العمل، إلى مسؤوليات الآباء والمواطنين، وصولا إلى التقييم الأخلاقي للسياسات الحكومية الداخلية منها والخارجية - فإن أخلاق العناية تعطي أملا بإعادة التفكير في طرق أكثر جدوى حول كيف يجب علينا توجيه حياتنا.

تمتلك هذه الأخلاق الإمكان لأن تتأسس على تجربة كلية حقيقية للعناية، فكل إنسان تلقى العناية عندما كان طفلا وإلا لما بقي

على قيد الحياة، ويمكن من خلال «أخلاق العناية» فهم القيم المتضمنة في فعل العناية، وكيف ترفض معاييرها العنف والسيطرة بواسطة «أخلاق العناية».

وهي ليست في حاجة إلى أن تعتمد على معتقدات دينية تحمل أعباء خلافية، وهي لا تعتمد على مسلمات عقلية مثيرة للشك، يجب علينا أن نعطيها الأولوية في كل الأسئلة الأخلاقية، إنها عوضا عن ذلك وبناء على التجربة، تطور التأمل والحوار بشأنها وكذلك الفهم لأكثر القيم شمولية وأصالة.

في الجزء الأول من هذا الكتاب، أطور «أخلاق العناية» على أنها نظرية أخلاقية أو مقاربة للتنظير الأخلاقي، وفي الجزء الثاني أدرس تطبيقات «أخلاق العناية» في الأسئلة السياسية والاجتماعية والعالمية، آخذة أيضا بعين الاعتبار كيف يجب على مثل هذه المحاولات استخدام النظرية التي بدورها تسمح بتطويرها.

وأجادل في الفصل الأول بأن «أخلاق العناية» هي نظرية أو اتجاه أخلاقي متميز في التنظير الأخلاقي، وليست مجرد اهتمام يمكن إضافته أو دمجه في الاتجاهات المؤسسة كالنظرية الكانطية أو النفعية أو أخلاق الفضيلة، وهذا الاتجاه الأخير هو الادعاء الأكثر إثارة للخلاف، نظرا إلى أن هناك أوجه شبه بين أخلاق العناية وأخلاق الفضيلة، لكني أحاجج بأن «أخلاق العناية» تتميز في تركيزها على العلاقات بين الأفراد عوضا عن ميولهم.

أما في الفصل الثاني فأدرس ماهية «العناية» أو ماذا نعني، أو ماذا يجب أن نعني، بلفظة «عناية». وأخلص إلى أنها ممارسة، أو رزمة من الممارسات، وقيمة، أو رزمة من القيم، في آن واحد. إنها تتموضع إلى حد ما في ممارسات اعتنائية قائمة، على الرغم من أن الممارسات القائمة منغرسة في محيط غير ملائم من السيطرة، وهي تقدم معايير لتقييم هذه الممارسات وتزكي معايير أفضل.

وبما أن ممارسات وقيم العناية تقتضي وجود أشخاص اعتنائيين، فإنني أدرس في الفصل الثالث ما يجب أن تكون عليه صفات الشخص الاعتنائي، وأخلص إلى أن الشخص الاعتنائي ليس فقط من يمتلك الدافع المناسب للاستجابة للآخرين، أو في تقديم العناية، بل أيضا من يشارك بجدية في ممارسات اعتنائية فعالة.

وفي أثناء تطوير «أخلاق العناية»، حدد التمايز بين العناية والعدالة. لذا أدرس في الفصل الرابع التمايز بين النظريات الأخلاقية المبنية على العدالة أو على المنفعة، وتلك النظريات المبنية على العناية، وآخذ بعين الاعتبار إمكان الدمج بين العناية والعدالة والطرق التي يمكن من خلالها أن نتصور كيف للأجزاء المرضية والمتكاملة لنظرية أخلاقية أن يتوافق بعضها مع بعض.

ويقارن الفصل الخامس بين الفرضيات والمعاني المتضمنة في كل من «أخلاق العناية» و«الليبرالية التقليدية»، ويدافع عن «أخلاق العناية» ضد «النقد الليبرالي». أما الفصل السادس فيوسع مناقشة التعميم في التنظير حول الأخلاق، ويدافع عن أخلاق العناية ضد المتطلب المفترض للنظريات الأخلاقية السائدة، الذي يرى منح الأولوية لمبادئ العقل الكلية دائما.

وفي الفصل السابع أبدأ بفحص تطبيقات «أخلاق العناية» في القضايا السياسية والاجتماعية، وهي المواضيع محور الجزء الثاني، وأول ما أتناوله هو السؤال السياسي عما إذا كان من الواجب توسعة أو تحديد طرق السوق في تنظيم نشاطات مثل العناية بالأطفال والتعليم والعناية الصحية، وهنا أتطرق إلى تطبيقات هذه القضايا في الأنشطة الثقافية، وأبين كيف أن الاتجاهات الأخلاقية السائدة تفتقر إلى الموارد اللازمة للتعامل مع هذا السؤال، بينما تعطي «أخلاق العناية» حججا مقنعة لتحديد الأسواق.

وفي الفصل الثامن أناقش كيف أن الاحترام الفعلي للحقوق التي نقر بأنها مهمة تفترض أن يكون الأشخاص مترابطين بما يكفي لأن يكترثوا بما إذا كانت الحقوق محترمة، وأبين كيف أن المجتمع المدني، الذي صار فجأة محط اهتمام كبير في العقد الأخير يمكن فهمه ضمن إطار العلاقات الاعتنائية.

ويدرس الفصل التاسع حجج تحديد سلطة القانون والفكر التشريعي، عوضا عن تصور أن القانون يمكن أن يكون نموذجا مناسبا لكل تفكير بشأن الأخلاق، كما يفسر كيف أن لـ «أخلاق العناية» القدرة على أن تقترح التعامل مع القوة والعنف، وأنه ليس من الضروري، وليس من اللازم، أن تتأسس على الصور المثالية للسلام والانسجام العائليين.

وفي الفصل العاشر أبحث في تطبيقات «أخلاق العناية» في العلاقات بين الدول وفي إمكانات التحضر العالمي. ومرة أخرى، أقترح كيف أن «أخلاق العناية» واعدة أكثر من نظريات العدالة المألوفة على نحو أوسع.

إنني أحاول في هذا الكتاب أن أقدم الإمكان الواعد لاتجاه أخلاقي جديد يتطور. إن عمر «أخلاق العناية» لا يزيد على أربعة عقود. وهذا وقت قصير في تاريخ المحاولات الإنسانية لتقييم كيف يجب أن نحيا. ولكي نوصي بما يجب أن نفعل. إن «أخلاق العناية» لاتزال تعاني عددا من العيوب والثغرات، لكن تطورها مشروع تعاوني مستمر، ومن خلال هذا الكتاب آمل أن أسهم في تحسينها.



الجزء الأول

العناية والنظرية الأخلاقية

أخلاق العناية كنظرية أخلاقية

«في ممارسات العناية، العلاقات تنمو، والحاجات تلبى، والحساسية تزدهر»

المؤلفة

إن عمر «أخلاق العناية» هو عقود قليلة فقط [1]، وبعض المنظرين لا يحب تسمية هذا الاتجاه في معالجة القضايا الأخلاقية بلفظة «عناية»، وحاولوا استبداله بلفظة «أخلاق المحبة» أو «الأخلاق العلائقية» Relational، ولكن المناقشة تعود باستمرار إلى «العناية» بوصفها، حتى الآن، أكثر التسميات ملاءمة من بين التسميات التي أخذت بعين الاعتبار، على الرغم من أن البعض يبقى غير راض عنها، ولمفهوم العناية ميزة عدم إهمال العمل المتعلق بالعناية بالناس، وعدم السماح بتفسير الأخلاق على أنها شيء مثالي وغير عملي، وهو الأمر الذي كثيرا ما يعارضه المدافعون عن «أخلاق العناية». فالعناية هي قيمة وممارسة على حد سواء.

حتى الآن، تجاوزت «أخلاق العناية» بعيدا تصوراتها الأولية، ويجب على أي محاولة لتقييمها أن تأخذ بعين الاعتبار ما يفوق بكثير العمل أو العملين الأولين اللذين كثيرا ما يستشهد بهما. فلقد طورت كنظرية أخلاقية ذات

صلة وثيقة، ليس فقط بما يسمى بالنطاق الخاص بالأسرة والصداقة، إنما أيضا بممارسة الطب والقانون والحياة السياسية وتنظيم المجتمع والحرب والعلاقات الدولية.

ينظر البعض أحيانا إلى أخلاق العناية على أنها نظرية أخلاقية تحل محل النظريات الأخلاقية السائدة كالأخلاق الكانطية والنفعية وأخلاق الفضيلة الأرسطية. أما البعض الآخر فيرى أنها نوع من أنواع أخلاق الفضيلة، وقد طورت هذه الأخلاق، دائما تقريبا، كنظرية تشدد على الاعتبارات الأخلاقية التي هي على الأقل مساوية في الأهمية للاعتبارات المركزية لأخلاق العدالة والحقوق والمنفعة والخيار المرضي. وكثير من المساهمين في توضيح «أخلاق العناية» يسعون إلى أن يوحدوا بصورة مرضية الاعتبارات الأخلاقية، كالعدالة التي شرحتها النظريات الأخلاقية الأخرى مع الاعتبارات الأخلاقية للعناية، على الرغم من أنهم يعترفون بضرورة إعادة صياغة هذه الاعتبارات.

صفات أخلاق العناية

يقاوم بعض المدافعين عن «أخلاق العناية» تعميم هذا الاتجاه إلى شيء يمكن صياغته على شكل نظرية أخلاقية، فهم ينظرون إليها على أنها فسيفساء من التبصرات Insights، ويقدرون كم هي حساسة للفرق السياقي الدقيق Contextual Nuanc والقصص الخاصة عوضا عن تقديم ادعاءات كلية مجردة كما هي الحال في نظريات الأخلاق المألوفة [٢]. وعلى الرغم من ذلك، أظن أنه يمكن للمرء أن يميز من بين الأمثلة المتعددة عن أخلاق العناية عددا من الصفات الرئيسة:

أولا - التركيز الأساسي لـ «أخلاق العناية» هو على الصمت الأخلاقي نحو الاهتمام وتلبية حاجات الأشخاص الفردية الذين نتولى مسؤوليتهم، على سبيل المثال قد يكون اهتمام المرء بطفله، بحق وبصورة مقنعة، في مقدمة الاهتمامات الأخلاقية لهذا المرء، و«أخلاق العناية» تقر بأن الكائنات الإنسانية تعتمد على غيرها لسنوات عدة من حياتها، وأن الحجة الأخلاقية لمن يعتمدون علينا في الحصول على العناية التي يحتاجون إليها هي حجة ملزمة، وأن هناك نواحي أخلاقية مهمة جدا لتطوير العلاقات الاعتنائية التي تمكن البشر من أن يعيشوا ويتقدموا، فكل الناس يحتاجون إلى العناية على

الأقل في السنوات الأولى من حياتهم. إن آفاق التقدم والازدهار الإنساني تعتمد جوهريا على أن يتلقى من يحتاج إلى العناية، العناية التي يحتاج إليها وتشدد «أخلاق العناية» على القوة الأخلاقية لمسؤولية الاستجابة لاحتياجات من يعتمدون علينا، كثير من الناس سوف يمرض ويصبح معتمدا على الآخرين لبعض الوقت في سنوات حياتهم المتقدمة، بمن فيهم ذوو الشيخوخة الهشة، وبعض المقعدين بصورة دائمة، سوف يحتاجون إلى العناية طوال حياتهم، إن النظريات الأخلاقية المبنية على صورة الفرد المستقل العقلاني الذي يحكم ذاته تتجاهل واقع الاعتمادية الإنساني والأخلاق التي تستلزمه، إن نظرية العناية تعنى بهذا الجانب ذي الأهمية المركزية في حياة الإنسان وتعالج القيم الأخلاقية التي ترتبط به وترفض إحالة العناية إلى إطار «خارج الأخلاق». نحن في حاجة إلى أن نعالج قضية مثل قضية كيف يجب التوفيق بين العناية بأشخاص آخرين محددين و - على سبيل المثال - ادعاءات العدالة الكلية، لكن «أخلاق العناية» تنطلق من الحقوق الأخلاقية لأشخاص آخرين محددين، على سبيل المثال طفل المرء، الذي يمكن لحقوقه أن تكون ملزمة بغض النظر عن المبادئ الكلية.

ثانيا - في العملية الإبستمولوجية لمحاولة فهم ما يمكن أن توصي به الأخلاق وما أفضل أسلوب لأن نحيا وأن نسلك سلوكا أخلاقيا، نجد أن «أخلاق العناية» تقدر الانفعال ولا ترفضه، وبالطبع لا تحظى كل الانفعالات بالتقدير، لكن في المقابلة مع الاتجاهات العقلانية السائدة فإنها ترى الانفعالات مثل التعاطف والتقمص العاطفي Empathy والحساسية والتجاوب Responsiveness نوعا من الانفعالات الأخلاقية التي تحتاج إلى الصقل، ليس فقط كي تساعد في ترسيخ أوامر العقل بل أيضا لتؤكد بشكل أفضل ما توصي به الأخلاق [٣]، حتى الغضب يمكن أن يكون عنصرا من عناصر السخط الأخلاقي، الذي يجب أن يحس عندما يعامل الناس معاملة غير عادية وغير إنسانية، وقد يساهم هذا الغضب (عوضا عن أن يتدخل) في تفسير ملائم للخطأ الأخلاقي، وهذا لا يعني أن الانفعالات الصرفة يمكن أن تكون مرشدا للسلوك الأخلاقي، فالانفعالات تحتاج إلى التأمل فيها وتثقيفها، لكن من وجهة نظر العناية، فإن الأبحاث الأخلاقية التي تعتمد كليا على العقل أو الاستنباطات العقلية أو الحسابات تعتبر ناقصة.

الانفعالات التي تعتبر وترفض نموذجيا من النظريات الأخلاقية العقلانية هي المشاعر الأنانية التي تحط من قدر الأعراف الأخلاقية الكلية والمحاباة التي تخل بالحياد والنزعات العدوانية الثأرية، التي يجب على الأخلاق أن تكبحها. وفي المقابل، فإن «أخلاق العناية» تقدر نموذجيا الانفعالات والقدرات العلائقية التي تمكن المعنيين بالأخلاق في السياقات بين الشخصية من أن يتفهموا ما هو الأفضل، فمادامت الانفعالات المفيدة يمكن أن تضلل أو أسوأ من ذلك - كما في حالة التقمص العاطفي الفائق مع الآخرين، الذي قد يؤدي إلى درجة خاطئة من نكران الذات، أو عندما يتجاوز فعل المحبة الحد المقبول ويتحول إلى هيمنة تسلطية - فإننا نحتاج إلى أخلاق العناية ليس فقط إلى العناية في حد ذاتها، ومن الضروري أن تخضع النواحي والتعبيرات الكثيرة للعناية وعلاقات العناية لدراسة أخلاقية دقيقة وللتقييم، وعلينا ألا نقف عند مجرد ملاحظتها أو وصفها.

ثالثا - ترفض «أخلاق العناية» رأي النظريات الأخلاقية السائدة التي تقول: كلما ازداد التفكير في المشكلة الأخلاقية تجريدا ازدادت صحته، لأنه كلما ازداد إمكان تجنب الانحياز والعشوائية اقتربنا من النزاهة. إن أخلاق العناية تحترم، عوضا عن أن تبتعد عن ادعاءات الآخرين الذين نشترك معهم في علاقات واقعية [٤]، إنها تضع موضع الشك القواعد الكلية والمجردة للنظريات السائدة، عندما تأخذ هذه النظريات بعين الاعتبار علاقات كتلك التي بين الوالد والطفل، هذا إذا قالت أي شيء عن هذه العلاقات على الإطلاق فإنها تعدها مجازة ويمكن تمييتها كاختيار شخصي، أو بإمكانها الاعتراف بواجب كلي يطلب من كل الآباء والأمهات العناية بأطفالهم، لكنها لا تسمح أبدا للعلاقات الواقعية بأن تتفوق على متطلبات الحياد، وكما عبر برايان باري Brian Barry عن هذا الرأي، يمكن أن توجد قواعد كلية تسمح للناس بتفضيل أصدقائهم في سياقات معينة، على سبيل المثال تقرير لمن يمنحون هدايا الأعياد، لكن هذا التحيز الأخير مقبول أخلاقيا فقط، لأن القواعد الكلية سبق أن أجازت هذا الانحياز [٥]، في المقابل فإن «أخلاق العناية» تشكك في مثل هذا التجريد والاعتماد على القواعد الكلية، وتشكك في الأولوية المعطاة لها، فبالنسبة إلى أكثر المدافعين عن «أخلاق العناية»، فإن الادعاء الأخلاقي الملح للفرد الآخر قد يكون صحيحا حتى لو تعارض مع المتطلب الذي تفرضه عادة النظريات الأخلاقية التي ترى وجوب تعميم الأحكام الأخلاقية، وهذا

أمر ذو أهمية أخلاقية أساسية [٦]، ومن هنا، فإن التعارض يمكن أن ينشأ بين العناية والعدالة، والصداقة والحياد، والولاء والكلية، لكن بالنسبة إلى الأخرى فليس من الضروري أن يحدث هذا التعارض إذا اندمجت الأحكام الكلية بصورة مناسبة مع معايير العناية التي كانت مهملة سابقا.

وتفحص أنيت باير Annette Baier الاختلاف بين مقاربة الاتجاه النسوي للأخلاق عن الادعاء الكانطي وحجة كانط التي تقول إن النساء لا يمكنهن أن يكنَّ أخلاقيات تماما، نظرا إلى اعتمادهن على الانفعال أكثر من العقل، وقد كتبت تقول «حيث يستنتج كانط أن من سوء حظ النساء» نستطيع نحن أن نستنتج أن «من سوء حظ التركيز الذكري على المهارة الخاصة بإعداد التشريع، وعلى العقلية البيروقراطية لعبادة القواعد، وعلى المبالغة الذكرية لأهمية الاستقلال أكثر من الاعتماد البيني المتبادل Mutual Interdependence [٧].

وتقارن مارغريت ووكر Margarct Walker ما تعده هي بوصفها نسوية على أنه «الفهم الأخلاقي» مع ما كان يسمى تقليديا بـ «المعرفة الأخلاقية»، فهي ترى أن الفهم الأخلاقي الذي تدافع عنه يشتمل على «الانتباه، وتقدير القصة والسياق، والتواصل خلال حادثة التداول الأخلاقي، وهذه الإبستمولوجيا الأخلاقية البديلة تعتقد أن «ملاءمة الفهم الأخلاقي تقل حين يبلغ شكلها التعميم عبر التجريد» [٨].

ربما تسعى أخلاق العناية إلى الحد من إمكان تطبيق القواعد الكلية في مجالات معينة، حيث تطبيقها مناسب أكثر، كمجال القانون، وأن تقاوم امتداد هذا التطبيق إلى مجالات أخرى. بكل بساطة، قد تكون هذه القواعد غير ملائمة، مثلا، في مجالات العائلة والصداقة، ومع ذلك يجب - بالتأكيد - تقييم العلاقات في هذه المجالات، وعدم الاكتفاء بمجرد وصفها، لهذا يجب ألا تقتصر الأخلاق على القواعد المجردة، يجب أن نكون قادرين على إعطاء توجيه أخلاقي في مجال العلاقات يتصف بالثقة والاحترام والعناية، وأيضا في المجالات التي لا تتميز بهذه الصفات.

تميل نظريات الأخلاق السائدة إلى أن تفسر المشاكل الأخلاقية وكأنها نزاعات بين مصالح أنانية فردية من ناحية، ومبادئ أخلاقية كلية من ناحية أخرى، وهناك اعتراف بالمفهوم المتطرف لـ «الفرد الأناني» والمفهوم المتطرف

لـ «الإنسانية»، لكن هناك تجاهلا لما يقع بين هذين الطرفين، وبالمغايرة تركز «أخلاق العناية» بصورة خاصة على ما يقع بين هذين الطرفين، فهؤلاء الذين يعتنون بالآخرين بضمير حي وحس بالمسؤولية لا ينشدون بصورة مبدئية تعزيز مصالحهم الفردية، فمصالحهم مترابطة مع مصالح من يعتنون بهم، وهم أيضا لا يقدمون على ذلك من أجل كل الآخرين أو الإنسانية جمعاء، إنهم بالأحرى يسعون إلى حفظ وتطوير علاقة إنسانية واقعية بينهم وبين أفراد آخرين بعينهم، إن الأشخاص الذين ينخرطون في علاقات اعتنائية يعملون من أجل أنفسهم والآخرين معا، إن موقفهم المميز ليس بالأناني Egoistic ولا هو بالغيري Altruistic، فهذه هي الاختيارات المتاحة في حالات النزاع، لكن مصلحة العلاقة الاعتنائية تشتمل على مصلحة أطراف تلك العلاقة ومصلحة العلاقة نفسها.

في محاولتها التغلب على مواقف ومشكلات القبلية والتعصب الديني، سعت النظريات الأخلاقية السائدة إلى أن تدمج ميادين العائلة والصداقة مع الإطار القبلي، أو مع مصدر غير منصف يفضل المصلحة الذاتية، أو أنها رأت أن ارتباطات الناس في هذه الميادين تقع في إطار الاختيارات الشخصية اللاأخلاقية، التي تسمح للناس بأن ينشدوها إذا قيدت سلوكهم معايير أخلاقية منصفة، وتعترف «أخلاق العناية» بالقيمة الأخلاقية وبأهمية علاقات الأسرة والصداقة وضرورة الإرشاد في هذه العلاقات، لفهم كيف يجب أن تتغير العلاقات الموجودة غالبا وكيف تتطور العلاقات الجديدة، وبعد أن تُستوعَب أهمية علاقات العناية في سياقات أكثر شخصية كهذه، عندئذ تنتقل «أخلاق العناية» غالبا إلى ترتيبات اجتماعية وسياسية في ضوء هذه القيم، وفي أشكالها الأكثر تطورا، تقدم «أخلاق العناية» النسائية اقتراحات للتحويل الراديكالي للمجتمع، فهي تطلب ليس فقط مساواة عادلة للنساء ضمن البناء الاجتماعي الراهن، لكن أيضا اعتبارات متساوية للتجارب التي تظهر قيم وأهمية المغزى الأخلاقي للعناية.

رابعا - إن أخلاق العناية، شأنها شأن كثير من الفكر النسوي منذ عدة سنوات، تعيد صياغة التصورات التقليدية للعام والخاص، يقول الرأي التقليدي المؤسس داخل النظريات التقليدية السائدة، إن إطار الأسرة إطار خاص يتجاوز السياسة ولا يجوز للحكومة، المبنية على التوافق Consent، أن

تتدخل عنوة فيه. لقد بينت الحركة النسوية كيف أن القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية العظيمة للرجال نظمت هذا الإطار «الخاص» من غير مصلحة للنساء والأطفال، وكيف جعلتهم معرضين لعنف عائلي من دون تدخل خارجي، وكيف جعلت النساء غالبا تابعات اقتصاديا للرجال، وخاضعات لتوزيع ظالم جدا للعمل في الأسرة، ولم يتردد القانون في التدخل بقرارات المرأة بخصوص الإنجاب، لكنه كان يتدخل، على مضض، في ممارسة الرجال للقوة الجبرية داخل «قلاع» بيوتهم.

لقد رأت النظرية الأخلاقية السائدة أن هناك علاقة بين «الحياة العامة Public» والأخلاق، لكن فاتتها الأهمية الأخلاقية لإطارات الأسرة والصداقة. وهكذا افترضت النظريات الأخلاقية السائدة أنه يجب اللجوء إلى أخلاق تستهدف أفرادا بلا علاقة ومستقلين ولا يكترث بعضهم ببعض يفترض أنهم متساوون، أي أنها افترضت وجود تصور مجرد وعاقل «فاعل بحد ذاته» (Agent as Such) [٩] تماما لبناء النظرية الأخلاقية انطلاقا منه، بمنافاتها القضايا الأخلاقية التي تنشأ بين أشخاص مترابطين في سياق العائلة والصداقة والمجموعات الاجتماعية، إنه لأمر نموذجي، في سياق الأسرة، أن تكون العلاقات بين أشخاص غير متساوين في القوة، وأن يرى هؤلاء الأشخاص أنفسهم مغروسين في علاقات وواجبات لم يختاروها. على سبيل المثال، لا يستطيع أي طفل أن يختار والديه، ومع ذلك فقد يتعين عليه أن يعتني بهما. إن علاقات من هذا النوع هي ليست تعاقدية نمطيا، ومحاولة إعادة تصورها على أنها تعاقدية سوف تحطم، أو على الأقل سوف تحجب الثقة التي تعتمد عليها قيمة هذه العلاقات. إن «أخلاق العناية» تخاطب، عوضا عن أن تهمل، القضايا الأخلاقية التي تنشأ من علاقات بين أشخاص غير متساوين وغير مستقلين، وهي علاقات محملة غالبا بالانفعالات وغير طوعية، ومن ثم فهي تدرك كيف تنطبق هذه الصفات، ليس فقط على الأسرة، لكن أيضا على المجتمع الأوسع، على سبيل المثال لا يختار الأشخاص جنسهم أو عرقهم أو مرتبتهم الاجتماعية ونسبهم الاجتماعي ودينهم وقوميتهم أو الجماعة الاجتماعية التي تربوا فيها، ومع ذلك فإن مثل هذه الروابط قد تمثل جوانب مهمة في تحديد هويتهم، وكيف يمكن لتجربتهم أن تسهم في الفهم الأخلاقي.

أما الصفة الخامسة لأخلاق العناية فهي مفهومها عن الأشخاص، الذي تبتدئ به، وهذا ما سنعالجه في القسم التالي.

نقد الفردية الليبرالية

تعمل «أخلاق العناية» عادة وفق تصور ترابطي للأشخاص، بدلا من تصور الأفراد بوصفهم مستقلين ومكتفين ذاتيا الذي تتبناه النظريات الأخلاقية السائدة، أي الأفراد المستقلين والمكتفين ذاتيا. فالنظريات السائدة يمكن تأويلها على أنها تستورد إلى النظرية الأخلاقية تصورا عن الشخص Person طور أساسا لمصلحة النظرية الليبرالية السياسية والاقتصادية، حيث ينظر إلى الشخص على أنه فاعل عاقل يحكم ذاته، أو فرد يهتم بذاته. وفق هذه النظرية، يتشكل المجتمع من وحدات مستقلة تحكم ذاتها وتتعاون فقط عندما تعمل شروط التعاون على تحقيق أهداف كل من أطراف العلاقة كما يقول برايان باري [١٠]، أو إذا كانوا كانطيين Kantian فإنهم يمتنعون عن أفعال لا يمكن أن يريدوها Will كقوانين كلية تستلزم موافقة كل الأفراد الفاعلين والعاقلين تماما، إن ما تدعيه آراء كهذه، وفق نقد مايكل ساندل Michael Sandel، هو «إن ما يفصل بعضنا عن بعض يسبق بمعنى مهم ما يربطنا بعضنا مع بعض، وهو أسبق إبستمولوجيا وأخلاقيا على حد سواء، فنحن أفراد مستقلون أولا، وبعد ذلك نشكل علاقات» [١١]. وفي نظرية مارثا نوسبوم Martha Nussbaum الأخلاقية الليبرالية النسوية «إن ازدهار الكائنات الإنسانية فردا فردا يسبق تحليليا ومعياريا أي ازدهار للجماعة» [١٢].

بالمغايرة، ترى «أخلاق العناية» على نحو مميز أن الأشخاص مترابطون ويعتمدون بينيا بعضهم على بعض، أخلاقيا وإبستمولوجيا، إذ يبتدئ كل شخص حياته كطفل يعتمد على هؤلاء الذين يقدمون له العناية، ونبقى معتمدين بينيا على الآخرين بطرق أساسية تماما طوال حياتنا. والقول إنه باستطاعتنا أن نفكر ونفعل وكأننا مستقلون يعتمد على شبكة من العلاقات الاجتماعية تجعل ممارسة هذا النوع من السلوك ممكنا. وعلاقاتنا هي جزء من الشيء الذي يشكل هويتنا. هذا لا يعني أنه لا نستطيع أن نصبح مستقلين ذاتيا. لقد قدمت النسوية كمّا مثيرا للاهتمام من العمل لتطوير تصور بديل لتصور الحكم الذاتي، يحل محل التصور الليبرالي [١٣]. وللنسوية تجربة كبيرة برفض أو إعادة تأسيس العلاقات المبنية على الاضطهاد. ولكن، من وجهة نظر أخلاق

العناية، فإن هذا يعني أن بناء نظرية أخلاقية وكأننا روبينسون كروزو، أو كأننا نباتات فطر وفق صورة هوبز من لا مكان، فإن هذه المحاولة مضللة [١٤]. وكما كتبت إيفا كيتاي Eva Kittay، فإن هذا التصور يعزز وهم أن المجتمع يتشكل من أفراد احرار ومتساوين ومستقلين وأنهم يستطيعون أن يتجمعوا أو الا يتجمعوا بعضهم مع بعض. إنه يحجب الوقائع الحقيقية لاعتمادية كل شخص عندما يكون شابا، ولاعتمادية معظم الناس في مراحل مختلفة من حياتهم، ولاعتماديتهم عندما يعانون المرض أو العجز، أو عندما يصبحون معاقين، وأيضا يحجب هذا التصور واقع كل الناس الذين يشاركون في العمل الاعتمادي Dependency Work المجاني [١٥]. وبالتالي فهو يحجب الطرق الكثيرة التي يعتمد بها الأشخاص بينيا بعضهم على بعض في العالم الحديث.

إن التصور الفردي الليبرالي للشخص لا يعزز فقط صورة خاطئة عن المجتمع والأشخاص فيه، لكنه أيضا، من منظور أخلاق العناية، يضعف هذه الصورة بوصفها مثالا. إن أخلاق العناية تقدر العلاقات التي تربطنا مع أشخاص آخرين محددين وأيضا العلاقات الواقعية والجزئية التي تشكل هويتنا. وعلى الرغم من أن الأشخاص غالبا قد، ويجب أن، يعيدوا تشكيل علاقاتهم مع الآخرين - الابتعاد عن بعض الأشخاص والفئات وتطوير وتقوية علاقات مع آخرين - فإن الحكم الذاتي المنشود داخل إطار أخلاق العناية هو القدرة على إعادة تشكيل علاقات جديدة وتنميتها، وألا يشبه أبدا الذات العاقلة المجردة الحرة في النظريات الأخلاقية والسياسية الليبرالية. إن هؤلاء المقتنعين بأخلاق العناية يسعون إلى أن يصبحوا أشخاصا علاقاتيين يستحقون النصيب الأكبر من الإعجاب في علاقات اعتنائية أفضل.

وحتى، ولو كان القصد من المثال الليبرالي هو أن يوجهنا إلى ما هو عقلاني في ضوء النموذج المثالي، فإن التفكير بالأشخاص - كما ينص المثال - سوف يؤدي إلى نتائج لا يجوز أن نرحب بها. وكما تكتب أنيت باير «الأخلاق الليبرالية، إن لم تستكمل، فإنها قد لا تساعد الناس على أن يكونوا أي شيء آخر إلا ما تفترضه نظرياتها التبريرية، أشخاصا لا يكترث بعضهم بمصالح البعض الآخر» [١٦]. هناك دلائل تجريبية قوية تبين كيف أن تبني نموذج نظري قد يؤدي إلى سلوك يعكس النموذج. وتبين دراسات مختلفة أن دراسة علم الاقتصاد، مع «تعريضه المكثف والمتكرر لنموذج ينص تنبؤه المطلق»

على أن الناس سيختارون أفعالهم بناء على المصلحة الذاتية، سوف تدفع طلاب علم الاقتصاد إلى أن يكونوا أقل تعاونا وأكثر ميلا إلى تحقيق أهدافهم من دون جدية من الطلاب الآخرين [١٧].

إن تصور الشخص الذي تتبناه معظم النظريات الأخلاقية، على أحسن حال، يخدم نظريات أخلاقية تتناسب مع تفاعلات قانونية وسياسية واقتصادية بين ناس غرباء بعضهم عن بعض – نسبيا – حالما توجد ثقة كافية تؤهلهم لأن يشكلوا كيانا سياسيا [١٨]. عوضا عن ذلك، ترحب أخلاق العناية بترابط الأشخاص. إنها ترى أننا نتحمل كثيرا من مسؤولياتنا من دون حرية، لكنها تُفرض علينا عن طريق المصادفة نتيجة لانغراسنا في سياقات عائلية واجتماعية وتاريخية. وهي دائما تنبهنا إلى أن نتحمل المسؤولية، بينما الأخلاق الفردية الليبرالية تشدد على كيف يجب ألا يتدخل بعضنا في شؤون البعض الآخر. تبدو النظرة إلى الأشخاص، بوصفهم كائنات مغروسة ومثقلة بالواجبات أساسية بالنسبة إلى كثير من الفكر النسوي حول الأخلاق، خصوصا حول أخلاق العناية (انظر الفصل الثالث والمناقشة التالية).

العدالة والعناية

ترى بعض تصورات أخلاق العناية أنها تتغاير مع أخلاق العدالة بطرق تقترح أنه على المرء أن يختار واحدا منهما. اقتراح كارول جيليجان Carol Gilligan لنظرات بديلة لتفسير وتنظيم عناصر مشكلة أخلاقية معينة أفسح مجالا لهذا النوع من المضمون والوجوه، وقد استخدمت هي نفسها استعارة الشكل الغامض للزهرية المستمدة من البحث النفسي عن الإرادة، لكي تشرح كيف يمكن للمرء أن يرى مشكلة ما إما بوصفها مشكلة عدالة أو مشكلة عناية، لكن ليس المشكلتين في الوقت نفسه [١٩].

ترتكز أخلاق العدالة على أسئلة تتعلق بالإنصاف والمساواة والحقوق الفردية والمبادئ المجردة والتطبيق الذي يتناسب معها، ولكن ترتكز أخلاق العناية على العناية والثقة والاستجابة responsiveness للحاجات وأطياف القصة وتنمية علاقات العناية. وبينما تبحث أخلاق العدالة عن حل منصف بين مصالح وحقوق فردية متنافسة، ترى أخلاق العناية أن مصالح الذين يقومون بالعناية والذين يتلقون العناية مترابطة، عوضا عن أن تكون، بكل بساطة، متنافسة. وبينما العدالة تحمي المساواة والحرية، فإن العناية تعزز العلاقات الاجتماعية والتعاون.

إن هذه توكيدات شديدة التباين حول ما يجب على نظرية الأخلاق أن تأخذه بعين الاعتبار. ومع ذلك، فكل منها يتعامل مع ما يبدو ذا أهمية أخلاقية بالغة. وهذا الاختلاف دفع كثيرين إلى أن يستكشفوا كيف يمكن جمعها في نظرية أخلاقية مرضية. في إمكان المرء أن يحاجج بصورة مقنعة، مثلا، بأننا في حاجة إلى العدالة في سياقات العناية كالأسرة للحماية ضد العنف، وتوزيع العمل الظالم أو معاملة الأطفال الظالمة. ويمكن للمرء أيضا أن يحاجج بصورة مقنعة بأننا في حاجة إلى العناية في سياقات كالعدالة في الشوارع والمحاكم، حيث من واجبنا أن نعامل الأشخاص بطريقة إنسانية، وأيضا نحتاج إلى العناية بطريقة التعامل مع التربية والصحة والخير العام بوصفها مسؤوليات اجتماعية. قد يوحي هذا بأنه لا يجوز فصل العدالة والعناية إلى نوعين مختلفين من «الأخلاق». وفقا للمقاربة التي اقترحتها سارة رديك Sarah Ruddick «يُنظر إلى العدالة دائما على أنها متناغمة مع العناية» [٢٠].

قد يقول قليل من المفكرين إنه لا محل لاعتبار العدالة في العناية، على سبيل المثال قد يصعب على المرء أن يعتني بطفلين بإنصاف إذا أبدى باستمرار أفضلية لواحد منهما من دون المقدرة على تبرير هذا الفعل بناء على عامل الحاجة القصوى. بالأحرى، القضايا هي: ما زمرة القيم التي تحتل الأولوية والتي تسود في ممارسة أخلاق العناية وأخلاق العدالة؟ من الممكن تماما أن نوضح اختلافات معتبرة بينهما، ففي النظريات الأخلاقية السائدة، تحتل قيم العدالة وعدم الانحياز والإنصاف وعدم التدخل الأولوية، وفي ممارسة العدالة الحقوق الفردية مصونة، والحكم النزيه هو المطلوب، والعقاب المستحق هو المفروض، والمعاملة المبنية على المساواة هي المنشودة. ولكن بالمغايرة، نجد أن في أخلاق العناية، قيم الثقة والتعاضد والاهتمام المشترك والتعانق العاطفي التجاوبي هي التي تحتل الأولوية. وفي ممارسات العناية، العلاقات تنمو والحاجات تلبى والحساسية تزدهر.

ديموت ببك Diemut Bubeck قدمت محاولة موسعة لدمج العناية والعدالة، وقد أوضحت أنها «تصادق على أخلاق العناية بوصفها نظاما من التصورات والقيم والأفكار التي تنشأ عن ممارسة العناية على أنها جزء عضوي من هذه الممارسة واستجابة لمتطلباتها المادية، وبصورة بارزة تلبية الحاجات» [٢١]. ومع ذلك تضع اهتمامها الأولي في مجال تفهم استغلال النساء، الذي تراه يرتبط بقيام المرأة بمعظم أعمال العناية من دون أجر، وتحاجج بأن مبادئ كالمساواة في

العناية وتقليل الأذى مغروسة ضمنا، إن لم يكن علنا، في ممارسة العناية، وبما أن وقت ومقدرات الناس التي تقوم بالعناية لحدود أنه يجب أن يقرروا طريقة الإجابة على الآخرين المختلفين الذين يحتاجون إلى عناية [٢٢]، إذن يجب أيضا على أخلاق العناية أن تهتم بعدالة (أو نقص عدالة) طرق توزيع فرائض العدالة في المجتمع. تقليديا، كان متوقعا من النساء أن يقمن بمعظم أعمال العناية الضرورية، فالتوزيع الجنسي للعمل يستغل النساء لأنه ينتزع منهن عملا من دون أجر، وهذا يجعل النساء أقل قدرة من الرجال على ممارسة العمل المأجور. إن الأنوثة femininity تجعل من النساء كائنات اعتنائية carers، وهذا يساهم في تقييد المرأة ويدفعها إلى أن تقبل توزيع العمل وفق الجنس. إن نظرية العناية التي تمجد العناية ولكن لا تهتم بكيفية توزيع واجبات العناية تساهم في استغلال النساء والجماعات الأقلية التي يقوم أعضاؤها بمعظم العمل المأجور ولكن بأجر ضئيل لتقديم العناية في بيوت الأغنياء وفي مراكز رعاية الأطفال والمشافي ودور العجزة، وما شابه ذلك.

لكن السؤال يبقى عما إذا كان يجب التفكير في دمج العدالة بأي أخلاق عناية قد تكون وافية، أو عما إذا كان يجب الاحتفاظ بتصورات العدالة والعناية ونظرية الأخلاق التي ترتبط بها فكريا مستقلة. هناك فوائد جمة للاعتراف بكيفية تقدير أخلاق العناية للترابط البيني والاستجابة لحاجيات الأفراد الآخرين وكيفية تقدير أخلاق العناية للإنصاف والحقوق، وكيف يختلف هذان التشديدان كلاهما عن الآخر [٢٣]، إن الدمج المكثف سوف يحجب هذه الاختلافات. وأنا أكثر ميلا إلى القول إن على النظرية الأخلاقية الوافية والمتكاملة أن تشمل بصائر insights كل من أخلاق العناية وأخلاق العدالة، بالإضافة إلى بصائر أخرى، عوضا عن دمج آي منهما في الأخرى، بمعنى أننا نفترض أنها ستقدم أساسا لأحكام موجودة نموذجيا في النظرية الأخرى. إن العناية العادلة ليست بحكم الضرورة عناية أفضل، إنها عناية أنصف.

والعناية الإنسانية ليست بالضرورة عدالة أفضل، إنها عدالة تحتوي على عناية أكثر. تقريبا لا أحد من دعاة أخلاق العناية على استعداد لأن يراها كنظرة أخلاقية أقل أهمية من نظريات أخلاق العدالة السائدة [٢٤]. وتصور أنه يمكن لاهتمامات العناية أن تضاف بكل بساطة إلى النظريات السائدة، كما يقترح، على سبيل المثال، ستيفن داروول Stephen Darwall يبدو غير

مقبول [٢٥]. وحصر أخلاق العناية في الإطار الخاص واعتبارها غير صالحة للأخلاق العامة، كما فعلت نل نودينجز (Nel Noddings) في بادئ الأمر وكما اقترحت عدة نصوص، يجب أيضا أن يرفض، ولكن كيف يمكن التوفيق بين العناية والعدالة من دون فقدان أولوياتهما المختلفة؟ مازال العمل جاريا على هذا الموضوع [٢٦].

اقتراحاتي الشخصية لدمج العناية والعدالة هي الاحتفاظ بالتمييز فكريا بين هذين التصورين ورسم الإطارات التي يحتل فيها كل من هذين التصورين الأولوية [٢٧]. على سبيل المثال، في حقل القانون يجب على العدالة ضمان الحقوق التي تحتل الأولوية، على الرغم من أن الاعتبارات الإنسانية للعناية يجب أن تكون حاضرة. وفي مجال الأسرة والأصدقاء، يجب أن تعطى الأولوية للعناية الفسيحة، على الرغم من أنه من الضروري أيضا وبكل تأكيد تلبية متطلبات العدالة الإنسانية. ولكن هذه الحالات هي أوضح الحالات، وهناك حالات أخرى سوف تشمل عناصر أخلاقية ملحة. وبكل تأكيد يجب احترام الحقوق الإنسانية (بما فيها الحقوق الاجتماعية والاقتصادية وأيضا الحقوق السياسية والمدنية)، ولكن نشر العناية عبر القارات قد يحمل وعدا أكبر كوسيلة لتحقيق هذا الهدف من الاعتراف العقلي فقط. فعندما تكون الحاجات ملحة فإن متطلبات العدالة قد تتراجع أمام المسؤولية التعاونية لتلبية الحاجات، على الرغم من أن هذا نادرا ما يجيز انتهاكات الحقوق، على مستوى ما يشكل المجتمع في الدرجة الأولى، وهو إطار يجب فيه تأمين الحقوق وتقديم العناية، علينا أن نستعين بشيء غالبا ضعيف، ولكن لا يمكن إهماله كعلاقات العناية بين الأشخاص، لأن هذه العلاقات تمكنهم من أن يدرك بعضهم بعضا بصفتهم أعضاء في المجتمع نفسه. في نهاية المطاف، يجب أن تكون هذه الرؤية عالمية. في الوقت الحاضر، يفترض المجتمع المدني، الذي لا يمكن لمؤسسات العدالة أن تقوم بوظيفتها من دونه، خلفية من درجة معينة من علاقات اعتنائية عوضا عن مجرد أفراد متنافسين (انظر الفصل الثامن). وبالإضافة إلى ذلك، فإن اعتبارات العناية تقدم أرضية مثمرة أكثر من اعتبارات العدالة لصنع قرارات كثيرة تتعلق بكيف يجب أن نبني المجتمع، على سبيل المثال، إلى أي حد يجب أن تكون الأسواق مقيدة أو إلى أي حد يجب أن تكون واسعة (انظر الفصل السابع). وفي مجرى حماية الحقوق التي يجب الاعتراف بها، كحقوق الحاجات

الأساسية، فإن السياسات التي تعبر عن حماية الجماعة لكل أعضائها ستكون سياسات أفضل من السياسات التي تصدر قسرا، ولو بعدالة، خصيصا لهؤلاء الذين اعتبرهم المجتمع غير مؤهلين.

على الأرجح، العناية هي أكثر القيم عمقا جوهريا. ويمكنها أن توجد من دون عدالة. تاريخيا، توجد عدالة محدودة في الأسرة، لكن الحياة والعناية استمرتا من دونها. لكن لا يمكن للعدالة أن توجد من دون العناية، لأنه من دون العناية لا يمكن للطفل أن يحيا ولا يمكن للأشخاص أن يحترموا.

لهذا، فإن العناية قد تقدم الأخلاق الأوسع والأعمق والتي يجب البحث في داخلها عن العدالة، على سبيل المثال، عندما يتنافس الأشخاص في علاقات اعتنائية في بعض الأحيان فإنه من واجبهم أن يتعامل بعضهم مع بعض بعدالة، أو على مستوى المجتمع، في علاقات اعتنائية من النوع الأضعف بإمكاننا أن نتفق على أن يعامل بعضنا البعض لأغراض محددة وكأننا الأفراد المجردون في النظرية الليبرالية. ولكن على الرغم من أن العناية قد تكون القيمة الأكثر جوهرية، فمن المحتمل تماما ألا تؤمّن أخلاق العناية هي بذاتها الموارد النظرية للتعامل مع قضايا العدالة. في إطارها المناسب وبالنسبة إلى الأسئلة التي تتعلق بها، فإن أخلاق العدالة هي أفضل ما نبحث عنه. أما الشيء الذي يجب أن نقاومه، فهو الميل التقليدي إلى توسيع مدى العدالة بصورة تدفعنا إلى أن نفكر في أنها تعطينا أخلاقا متكاملة مناسبة لكل الأسئلة الأخلاقية.

دلالات ضمنية للمجتمع

يحاجج كثير من المدافعين عن أخلاق العناية بأن لها صلة وثيقة بالحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. تبين سارة رديك دلالتها بالنسبة إلى مساعي تحقيق السلام [٢٨]. وأحاجج أنا بأنه عندما نرى عيوب النموذج التعاقدي في العلاقات الإنسانية داخل الأسرة فإنه بإمكاننا أيضا أن نراها في العالم الأوسع، وأن نبتدئ بالتفكير في كيف يجب الاعتراف بالمجتمع مكانا يرحب بالعناية عوضا عن الاستمرار في تهميشها. بإمكاننا أن نرى أنه ليس كل إطار في المجتمع في حاجة إلى تحول في ضوء قيم العناية فقط، بل أيضا العلاقات بين ميادين كهذه إذا أخذنا العناية بعين الجد، لأن العناية سوف تنتقل إلى مركز انتباهنا وتصبح الاهتمام الأولي للمجتمع. وعوضا عن

مجتمع يسوده نزاع مقيد بالقانون وهمه الأول الربح الاقتصادي، قد يكون لدينا مجتمع يرى أن ازدهار الأطفال وتطوير العلاقات الاعتنائية هو أهم مشروع، ليس في السياقات الشخصية فقط بل بين المواطنين وباستخدام المؤسسات الحكومية. سوف نرى أنه عوضا عن التخلي عن الثقافة إلى أوامر السوق التجارية، علينا أن نجعل الثقافة تتطور كي تتمو بطرق أكثر قدرة على إنارة وإثراء الحياة الإنسانية بأحسن الطرق [٢٩].

تدافع جوان ترونتو Joan Tronto عن الدلالات الضمنية السياسية لأخلاق العناية، فهي ترى العناية، كمثال سياسي وأيضا أخلاقي، يدعم تلبية حاجات العناية «على أنها الهدف الاجتماعي الأعلى» [٣٠]، إنها تعرف مدى عدم قبول الترتيبات الحالية لتأمين العناية. «إن قيمة نشاطات العناية مخفضة، وسعرها مخفض، وتوزع بصورة متفاوتة بين الفئة الضعيفة نسبيا في المجتمع» [٣١]. بوبك Bubeck وكيتاي Kittay وكثيرون غيرهما يحاججون بقوة بأنه يجب أن نرى العناية على أنها اهتمام اجتماعي وألا تقنن كمسؤوليات خاصة بالنساء أو الجمعيات الخيرية الخاصة غير الفاعلة والعشوائية، أو إلى تقلبات وتشويهات السوق [٣٢]. وفي كتابها الحديث «البدء في المنزل» Starting at home [٣٣]. تدرس نودينجز Noddings الشكل الذي يجب أن يأخذه المجتمع الاعتنائي.

عندما نركز الانتباه على العلاقات الاعتنائية بين الآخرين البعيدين منا، علينا ألا نفكر في أنه يمكن اختزال هذه العناية إلى مجرد «الاهتمام بـ» الذي له مجرد علاقة طفيفة بالتفاعل المباشر للعمل الاعتنائي، الذي يمكن بسهولة أن يصبح أبويا، أو التظاهر بالأبوية. إن صفات الانتباه والاستجابة للحاجات وتفهم الأوضاع من وجهات نظر الآخرين يجب أن تميز العناية عندما يكون المشتركون فيها بعيدين منا. هذا أيضا يتطلب إعمال الفهم وبذل أنواع مختلفة من الجهد [٣٤].

وبالأخذ بعين الاعتبار أن العناية قيمة تتميز بأكبر قدر من الدلائل الضمنية الاجتماعية - فإنه من سوء الحظ أن كثيرا ممن يقرأون أخلاق العناية يستمرون في افتراض أنها «أخلاق العائلة» وأنها محصورة في القطاع الخاص. على الرغم من أن صيغتها الأولى اقترحت هذه القراءة، وأنه يجب النظر إلى بعض القيم المرتبطة بها بكل وضوح بسياقات خاصة، فإن فهما كافيا لأخلاق العناية يجب أن يعترف بأنها تشرح قيما أساسية وذات

صلة وثيقة بالمؤسسات السياسية، وكيف يجب تنظيم هذه المؤسسات، كالعدالة مثلا. وربما كانت قيمها أكثر جوهرية وأكثر صلة بالحياة في المجتمع من تلك التي كنا نعتمد عليها تقليديا.

وعوضا عن النظر إلى القطاع التجاري والقوى العسكرية والقانون الحكومي على أنها أهم قطاعات المجتمع وتستحق أعلى مستويات من المال والقوة، فقد ينظر المجتمع إلى تلبية حاجيات الجميع وتحقيق السلام وتحسين البيئة وإنجاز هذه الأهداف بأحسن الطرق الممكنة على أنها الأغراض التي يجب أن نكرس لها جُل مساعينا الاجتماعية. يمكن للمرء أن يقر بأن أمورا كالانضباط القانوني وتنفيذ القانون، وذلك على المستوى العالمي، قد يكون دائما ضروريا في حالات خاصة، لكن يمكن أيضا للمجتمعات الاعتنائية أن تقلل كثيرا من الحاجة إلى هذه الأمور. إن التغيير الاجتماعي الذي سوف يتطلبه التركيز على العناية سوف يكون أعمق مما يمكن للخيال أن يتصوره.

إن أخلاق العناية، بعد أن وصلت إلى هذه النقطة من التطور، ليست مقتصرة على إطار الأسرة والعلاقات الشخصية. وعندما نتفهم دلالاتها الضمنية الاجتماعية والسياسية سوف نرى أنها أخلاق راديكالية تنادي بإعادة بناء المجتمع. ولديها الموارد للتعامل مع القوة والعنف (انظر خصوصا الفصلين الثالث والتاسع).

أخلاق العناية وأخلاق الفضيلة

إذا كانت أخلاق العناية ترغب بقوة في تنمية صفات الشخص الاعتنائي ومهارات النشاطات الاعتنائية في الأشخاص، فهل من الممكن دمج أخلاق العناية بنظرية الفضيلة؟

بالنسبة إلى بعض الفلاسفة، فإن أخلاق العناية هي نوع من أخلاق الفضيلة، وقد تبنى عدد من المشاركين في كتاب «ناشطات الحركة النسوية يضعن الأخلاق» Feminists Doing Ethics هذا الرأي [٣٥]. يدافع المنظّر الرائد في الفضيلة مايكل سلوت Michael Slote بإسهاب عن الرأي الذي يقول إن العناية هي فضيلة أولية، وإن الأخلاق التي تبنى على دوافع العناية تستطيع أن تقدم تصورا للصواب والخطأ وللعدالة الاجتماعية [٣٦].

بكل تأكيد هناك أوجه شبه بين أخلاق العناية ونظرية الفضيلة. فكل منهما تدرس الممارسات والقيم الأخلاقية التي تجسدها هذه الممارسات. وكل منهما ترى أملا أكبر للتطور الأخلاقي في إصلاح الممارسات عوضا عن التفكير من منظور القواعد المجردة. كل منهما تفهم أنه يجب أن ننمي ونغذي ونشكل الممارسات الأخلاقية.

لكن، وحتى وقت قريب، لم تمنح نظرية الفضيلة الانتباه الكافي للممارسات الاعتنائية التي تقوم بها النساء بصورة مكثفة. وعلى الرغم من إمكان تصحيح هذا النقص، فإن نظرية الفضيلة نموذجيا ترى أن القيم مدمجة في مختلف التقاليد والجماعات التقليدية. وبالمغايرة، فإن أخلاق العناية كأخلاق نسوية حذرة من التقاليد الموجودة، والجماعات التقليدية: جوهريا، كلها أبوية افتراضا أما في تصور أخلاق العناية، فإن العناية لا تمارس تحت السيطرة الذكورية، إنما يجب أن تمارس في ما بعد المجتمع الأبوي، ذلك المجتمع الذي ليست لدينا بشأنه حتى الآن أي تقاليد وخبرة واسعة. فالعائلات الفردية المساواتية مازالت مشبعة بتأثيرات اجتماعية وثقافية غير متساوية.

في رأيي، وعلى الرغم من أوجه الشبه بينهما، وعلى الرغم من أن فعل العناية هو من دون شك فعل فضيلة، فإن أخلاق العناية ليست بكل بساطة نوعا من أخلاق الفضيلة. فأخلاق الفضيلة تركز بصورة خاصة على الصفات الشخصية في الأفراد، بينما تنشغل أخلاق العناية بالعلاقات الاعتنائية. العلاقات الاعتنائية تحتل المرتبة الأولى في أخلاق العناية.

إذا فسرنا أخلاق الفضيلة، كما فسرها سلوت، على أنها دوافع بالدرجة الأولى، فإنها قد تهمل بصورة غير ملائمة عمل ونتائج العناية الموضوعية، مثل تشديد بوبك على ضرورة تلبية الحاجات. إن العناية ليست مسألة تتعلق بالدوافع أو الموقف أو الفضيلة. ومن ناحية أخرى، فإن شرح بوبك لتلبية الحاجات قريب على نحو غير ملائم إلى النفعية، وهو يهمل أن العناية أيضا تتضمن أفق الدافع والفضيلة. إذا فسرنا أخلاق الفضيلة بصورة لا تشدد كثيرا على الدوافع، وإذا أخذنا بعين الاعتبار - على نحو كاف - نتائج نشاطات الشخص الفاضل على الشخص الذي يتلقى المعونة، فربما كان من الأفضل لها أن تشمل اهتمامات أخلاق العناية. على أي حال، ومع ذلك، فسوف تركز على

ميول الأشخاص، بينما أخلاق الفضيلة تركز على العلاقات الاجتماعية والممارسات الاجتماعية والقيم التي تسندها. قد يكون الرجل الفاضل - كالرجل العاقل التقليدي تقريبا - سجين تقليده الأبوي. وبكل تأكيد، لم يكن عمل العناية من النشاطات الفاضلة التي أولاها غايته كما يجب.

في رأيي، إن أخلاق العناية تمثل نظرة أخلاقية مميزة، وتختلف حتى عن أخلاق الفضيلة. وهي، بكل تأكيد، لها أسلاف ومنظرون في الفضيلة كأرسطو وهيوم، وفلاسفة الحس الأخلاقي Moral Sentimentalists قدموا لها مساهمة مهمة. وبصفتها أخلاقا نسوية، فهي، وبكل تأكيد، ليست مجرد وصف أو تعميم مواقف ونشاطات النساء كما تطورت في ظروف بطريركية. وهي، لكي تحوز القبول، يجب أن تكون أخلاقا نسوية موجهة إلى النساء والرجال على حد سواء. ولكن لأنها نسوية، فهي تختلف عن أسلافها وتختلف عن أخلاق الفضيلة.

لقد ظن البعض أحيانا أن أخلاق الفضيلة غير وافية، لأنها لا تستطيع تقديم إجابات محددة في حالات تنازع المطالب الأخلاقية. وتعرضت أخلاق الفضيلة للنقد نفسه، لأنها لا تقدم سوى ما يسميه معارضوها «كيسا من الفضائل» Bag of Vertues من دون إشارة واضحة إلى كيف تصنف أولويات الفضائل وكيف تطبق مطالبها، خصوصا عندما تبدو متضاربة. يجيد المدافعون عن أخلاق العناية أن ملاءمة الأجوبة المحددة التي تقدمها - على سبيل المثال - النظريات الأخلاقية النفعية أو الكانطية وهمية. إن تحليل الكلفة والمنفعة مثال جيد لنوع من الحساب المنفعي الذي يهدف إلى أن يعطي أجوبة واضحة عن أسئلة عما يجب أن نفعل، ولكن من وجهة نظر الفهم الأخلاقي، فإن أجوبة هذه الأسئلة تثير شكوكا مريبة. وهذا، أيضا، حال التفكير القانوني الأخلاقي حول القواعد الديؤنطولوجية Deontological. أما بالنسبة إلى المدافعين عن أخلاق العناية، فإن بديلها الأخلاقي الإبستمولوجي يبدو أفضل. فهي تشدد على الحساسية نحو الاعتبارات الكثيرة التي تتعلق بها في سياقات جزئية، وعلى تنمية صفات الشخصية والعلاقة التي تسند العناية، وعلى تعزيز الحوار الذي يصحح ويثري منظور أي فرد [٣٧]. وترحب أخلاق العناية بمناهج أخلاق الحوار، ولو بتشديد على الحوار الواقعي الذي يمكن المشتركين من التعبير عن أنفسهم عوضا عن المناقشة النظرية التي تتدثر اختلافات وجهات النظر الواقعية فيها [٣٨].

العناية والثقافة والدين

إن بعض الأسئلة التي قد تثار هي عما إذا كانت أخلاق العناية تشبه أنواعا أخرى من نظريات الأخلاق غير النسوية، أو عما إذا كانت هناك أنواع لا نسوية من أخلاق العناية. يعتقد البعض أن أخلاق العناية قريبة من أخلاق هيوم (٣٩)، وتساءل آخرون عما إذا كانت أخلاق العناية تشبه أخلاق كونفوشيوس. ويجادل شينيانج لي Chenyang Li بأن هناك شبها بينهما، ويعتقد أن أخلاق العناية تشبه تصوري جن Jen ورن Ren المركزين في أخلاق كونفوشيوس، وأنه على الرغم من أن أخلاق كونفوشيوس فعلا اعتقدت أن النساء أدنى من الرجال، فإن هذا الاعتقاد ليس صفة ضرورية في الفكر الكونفوشي (٤٠). وتعتقد دانيل ستار Daniel Star أن الأخلاق الكونفوشية هي نوع من أخلاق الفضيلة، حيث إنها تهتم دائما بمقولات العلاقات ذات الدور المركزي، كعلاقة الأب والابن والحاكم والمحكوم، وأنه لهذا السبب لا يمكن تصنيف أولويات العلاقات كالعلاقات التي هي بين والد بعينه وطفل بعينه كما هي الحال في أخلاق العناية (٤١).

وتجادل ليجون جوان (Lijun juan) بأن الأخلاق الكونفوشية هي أبوية في جوهرها إلى حد لا يمكن معه أن يقبلها النسويون (٤٢). أحد أوجه الشبه بين أخلاق العناية والأخلاق الكونفوشية هو رفضها الفصل بين الخاص والعام. إن أخلاق العناية ترفض النموذج الذي أصبح سائدا في الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر عندما بدأت الدول الديموقراطية تحل محل المجتمع الإقطاعي: مجتمع عام يتكون من أفراد متساوين ذوي مصالح متبادلة ويوجدون مع قطاع خاص من النساء اللواتي يعتنين والرجال الذين يحكمون. أما أخلاق العناية فتدافع عن العناية كقيمة للمجتمع والأسرة على حد سواء. من هذه الناحية هناك أوجه شبه مع الرأي الكونفوشي الذي يعد الأخلاق العامة امتدادا للأخلاق الخاصة.

وقد يقترح البعض أن أخلاق العناية تتضمن بعض الشبه مع أخلاق المحبة المسيحية التي توصي بأن نحب الجار ونعتني بالمحتاجين (٤٤)، لكن عندما تعتمد نظرية أخلاقية على دين معين فإن قدرتها على إقناع من يعتنقون دينا آخر ستكون ضئيلة. بالمغايرة، يمكن للنظريات الأخلاقية التي تعتمد على العقل أن تنجح في حوز الدعم في كل أنحاء العالم وكل الثقافات. إن إحدى

نقاط القوة في نظريات الأخلاق السائدة كالأخلاق الكانطية والمنفعية، هي استقلالها عن الدين. فهي تناشد العقل الكلي فقط (على الرغم من أنها في الواقع تفشل بصورة مؤلمة في تحقيق هذا الهدف).

ترتكز أخلاق الفضيلة في بعض الأحيان على الدين، لكنها لا تعتمد عليه. وعلى أي حال، فإن القبول الكلي بأخلاق الفضيلة أقل من الأخلاق العقلية، إذا أخذنا بعين الاعتبار كمية الاختلاف الثقافي الهائل في تحديد الفضائل، مقارنة بأوامر أخلاقية أساسية مبنية على العقل كالجريمة والسرقة والغزو، التي ظن البعض أنها تشكل أساسا لأي نظام قانوني يمكن قبوله.

علينا أن نلاحظ أن أخلاق العناية تمتلك إمكانات مماثلة للنظريات الأخلاقية العقلانية. إنها تستند إلى التجربة الكلية للعناية. كل كائن إنساني تلقى عناية عندما كان طفلا، وفي إمكانه أن يتفهم قيمة العناية التي شكلته وشكلتها. وفي إمكان كل شخص أن يدرك القيمة الأخلاقية لعلاقات العناية من التجربة التي يتشارك فيها كل الأشخاص، على الرغم من أنهم لا يعون قيمتها المغروسة ودلالاتها الضمنية.

يعتقد عدد من النقاد النسويين أنه يمكن لأخلاق العناية أن تكون معادية للأهداف النسوية. فالمحافظون يقولون إنهم يقدرون العناية ولكنهم غالبا يناهضون حقوق النساء والبرامج الحكومية الاجتماعية وتقدم المرأة. وإذا نظرنا إلى الأخلاق الكونفوشية التقليدية على أنها أخلاق عناية فإنها ستكون نوعا من أخلاق العناية التي لا يمكن للنسويين أن يقبلوها، وهذا ينطبق على الأخلاق الجماعية Communitarianism التي تقدر العناية ولكن تعتقد أنه يجب على النساء القيام بواجب العناية وترك الاهتمامات العامة للرجال. أما نقاد أخلاق العناية النسويون الليبراليون فيتهمونها بالدعم المضاعف لصورة المرأة النمطية بوصفها مربية غيرية Selfless، وبدعم تحديد عمل العناية الظالم بالنساء. فهم يعتقدون أنها تفتقر إلى أولوية المساواة التي يجب على النسويين المطالبة بها [٤٥]. ويجد نقاد نسويون آخرون أن تجربة النساء في الأمومة، كما حدث تحت ظروف الأبوية، مشبوهة، أو أنهم يخشون أن يتحول الانتباه عن الأنظمة الاجتماعية الاضطهادية التي تحدث فيها [٤٦]. لقد كتبت أونورا أونيل Onora O'Neill أن «التشديد على العناية والعلاقات قد يبعد

النساء إلى غرفة الحضانة والمطبخ، إلى البرده Purdah (*) والفقر. إن رفض النسويين لـ «الليبرالية المجردة» يتوافق مع التقاليد التي أبعدت النساء من الحياة العامة» (٤٧).

مع ذلك، يقلق بعض النسويين من أن أخلاق العناية لا تستطيع التعامل مع مشكلة العنف ضد النساء أو الصراع السياسي العنيف. وعلى أي حال، فإن أخلاق العناية لا تفترض السلام والانسجام في الصور المثالية للأسرة. إنها تسعى إلى أن تتعامل مع العنف، وليس الاستجابة له فقط بالمثل (انظر الفصل التاسع).

أما المدافعون النسويون فيدافعون عن أخلاق العناية بالقول إنه يجب أن نتفهمها على أنها أخلاق نسائية. من وجهة نظرهم، إنها توضح لماذا يجب على النساء والرجال معا أن يقدروا علاقات العناية وأن يتعاونوا على تنميتها. فهي لا تعد ممارسات العناية المطورة تحت الظروف البطريركية مرضية، ولكنها تبحث عن القيم المهملة التي يمكن اكتشافها بالانتباه وتأمل هذه الظروف. وهي تحاول أن تنشر هذه القيم كقيم صالحة لكل المجتمع، بالتوازي مع العدالة. وإذا أراد المرء أن يتبنى أي رأي يعطي الأولوية للعناية كصيغة من صيغ أخلاق العناية، فعليه أن يحرص على التمييز بين الصيغ المقبولة وغير المقبولة. في دفاعها عن الصلة الوثيقة لأخلاق العناية بالعلاقات الدولية، كتبت فيونا روبينسون Fiona Robinson: «إن نقدا كنقد أونيل، ينطبق فقط على أخلاق عناية بمفهوم «أرثوذكسي» ضيق - وأنا أود أن أقول انقرض - ذلك الرأي عن العناية، الذي ينظر إليها جوهريا على أنها أخلاق للنساء، وجزء من الإطار الخاص» (٤٨). وأنا أتفق مع هذا الرأي، فلقد تجاوزت أخلاق العناية هذه الصيغ الأولية أو أي صيغ دينية أو جمعية تقليدية قد تشبهها، ويجب ألا نحكم عليها من وجهة نظرهم.

ومن وجهة نظري أنا، فإن دمج صيغ لانسوية لتقييم العناية مع الاتجاهات الأخلاقية التي تدعى أخلاق عناية سوف يتجاهل بصورة غير ملائمة تاريخ الكيفية التي تطورت بها هذه الأخلاق وأصبحت مرشحة للاعتبار الجدي إلى جانب النظريات المعاصرة الأخرى. إن تاريخ تطور أخلاق العناية المعاصرة هو تاريخ التقدم النسوي الحديث.

(*) عزل المرأة في المنزل عن الحياة العامة [المحرر].

الخلفية النسوية

لقد نشأت أخلاق العناية من الاضطراب التأسيسي لمرحلة الفكر النسوي وإعادة التفكير تقريبا في كل حقول البحث التي بدأت في الولايات المتحدة وأوروبا في نهاية الستينيات من القرن العشرين. في ذلك الوقت، أصبح الانحياز ضد النساء في المجتمع، بينما كان يعتبر معرفة، مركز الانتباه.

النسوية حركة ثورية، تهدف إلى قلب ما يعده كثيرون أقوى هرم محصّن في أي مكان: هرم الجنس. ولاؤها الأول هو لمساواة النساء، على الرغم من أن هذه المساواة يمكن تفسيرها بطرق مختلفة. إن أهم إنجاز قدمته النسوية هو تأسيس فكرة أن تجربة النساء مهمة ومناسبة ومثيرة للاهتمام فلسفيا كتجربة الرجال. لقد بنيت النسوية في نهاية القرن العشرين على تجربة النساء.

التجربة أمر مركزي في الفكر النسوي، لكن ما نعنيه بالتجربة هو ليس مجرد ملاحظة تجريبية، كما يميل إلى هذا التفسير كثير من تاريخ الفلسفة الحديث والفلسفة التحليلية. الفن والأدب وأيضا العلم تعالج التجربة النسوية. إنها التجربة المعيشة للشعور والفكر للقيام بأفعال وتلقي الانطباعات على حد سواء، ولأننا على وعي بارتباطنا مع الآخرين وأحاسيسنا نحن على حد سواء. والآن، قد تكون فكرة مجردة لكنها تجربة نساء واقعيات بكل اختلافاتهن العرقية والثقافية وغيرها [٤٩].

لقد كانت للمصادقة Validation النسوية لتجربة النساء نتائج مهمة في الأخلاق. لقد أدّت إلى نقد جوهري للنظريات الأخلاقية التي كانت - وإلى حد كبير مازالت - سائدة وإلى اتجاهات نسائية بديلة للأخلاق. على سبيل المثال، لقد نظر البعض إلى التاريخ الطويل من الفكر الذي كان يعد الإنسان رجلا والمجال المهم الذي عزلت عنه المرأة، كان ينظر إليه على أنه إنساني على نحو مميز، وأخلاقي ومبدع. لقد وضح تصور الدويلة Polis اليونانية هذا الرأي الذي انعكس في ما بعد بكل قوة في نظريات العقد الاجتماعي. وبعد أن أضيف الإطار الاقتصادي بعد التصنيع إلى الإطارين الفني والعلمي ليشكل ما هو إنساني ومحوري وتقدمي، استمر الناس في النظر إلى إطار الأسرة الخاص بوصفه إطارا طبيعيا، كإطار تنجب فيه الأنواع البشرية بتكرار لتجديد الأساس البيولوجي للحياة.

كانت النظريات الأخلاقية الكانطية والمنفعية هي النظريات الأخلاقية السائدة عندما ظهرت النسوية على المشهد في نهاية القرن العشرين. كانت هذه النظريات التي سادت، بالتوازي مع أسئلة ما فوق الأخلاق Metaethical التي تتعلق بها، أدبيات الفلسفة الأخلاقية والمقررات التي كان يدرسها الطلاب (٥٠)، وأيضا كانت الرؤى الأخلاقية التي استمرت في تأثيرها المهم خارج الفلسفة في حقل القانون الذي هو واحد من الحقول التي لا تنفي الأسئلة الأخلاقية لمصلحة علم النفس وعلم الاجتماع التي ادعت أنها خالية من القيم.

يمكن النظر إلى هذه النظريات الأخلاقية السائدة على أنها صممت وفق نموذج تجربة الرجال في الحياة العامة والسوق التجارية. عندما تفكر في تجربة النساء كتجربة لها علاقة بالأخلاق كما هي الحال في تجربة الرجال، ونكران هذا الدفع سوف يبدو منحازا، فإننا نستطيع أن نرى أن هذه النظريات الأخلاقية لا تتلاءم بصورة كافية مع التجربة المناسبة للنساء في الأسرة. نموذجيا، اشتملت تجربة النساء على تنمية علاقات خاصة مع الأسرة والأصدقاء، عوضا عن التعامل مبدئيا بصورة غير منحازة مع الغرباء، وعلى تقديم قدر كبير من العمل الاعتنائي للأطفال، وغالبا لأعضاء الأسرة من المرضى والمتقدمين في السن. يبدو أن الحساسية المفعمة بالمحبة والاستجابة إلى الحاجة قد تقدمان إرشادا أخلاقيا أفضل لما يجب أن نفعله في هذه السياقات عن القواعد المجردة والحسابات العقلية للمنافع.

تقريبا في الوقت نفسه، ابتدأ النسويون أنفسهم بمساءلة عن صحة النظريات الأخلاقية السائدة، وأصوات أخرى فعلت الأمر نفسه، مما زاد النقد النسوي قوة كي يحظى بأذن صاغية. بدءا من أليسدير ماكينتاير - Alasidair MacIntyre - وآخرين، ابتدأت حركة انتعاش لنظرية الفضيلة التي كانت قد انتكست إلى حد كبير (٥١). وساهم في هذه المناقشة النقدية عمل لورنس بلم Lawrence Blum عن كيف أهملت النظريات السائدة الصداقة، وشكك برنارد ويليمز Bernard Williams في مدى إمكان أن تعالج النظريات بعض أهم الأسئلة التي تواجهها الكائنات الإنسانية (٥٢). وحجج عن كيف أن أرضية المعرفة أرضية تاريخية، وعن تعدد القيم شقت الطريق بصورة أوسع أمام التفكير الإنساني في النظرية الأخلاقية (٥٣).

لقد كانت المناظرات داخل الفلسفة الأخلاقية التقليدية واسعة ومعقدة حول الحسنات النسبية لنظرية الأخلاق الكانطية والديؤنطولوجية مقارنة بحسنات الأنواع المختلفة من النظريات النفعية أو النتيجية Consequentialist والتعاقدية التي يمكن أن تسير بالاتجاه الكانطي أو الاتجاه النفعي. لكن من وجهة نظر التجربة النسائية في القضايا الأخلاقية التي أثبتت نفسها حديثا، فإن أبرز شيء في كل هذه الأمور هو تشابه بعضها مع بعض. فكل من الأخلاق الكانطية حول القوانين الكلية وصيغ المنفعة لأخلاق بنتام Bentham وميل Mill التي تتبنى الحسابات غير المنحازة إلى تحديد الفعل الذي سينتج أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس طورت للتفاعلات بين الغرباء نسبيا. فالتعاقدية Contractualism تعامل التفاعلات بين أفراد على أنها نزيهة تبادليا. كل هذه النظريات تتطلب عدم الانحياز، ولا تأخذ بعين الاعتبار على المستوى الأساسي الخصوصية التي تربطنا مع هؤلاء الذين نهتم بهم ويهتمون بنا. علاقات الأسرة والصداقة والفئة المتجانسة غائبة إلى حد كبير في هذه النظريات، وذلك على الرغم من أن المحاولات الحديثة، التي أراها أنا فاشلة، قُدمت لمعالجة علاقات من هذا النوع ضمن حدود هذه النظريات.

وعلى الرغم من أن تصوراتها للعقل تختلف بصورة مهمة، حيث ترفض النظرية الكانطية أخلاقية التفكير الوسيلي instrumental، بينما تعتنقها نظرية المنفعة، فإن كلا من هذه النظريات عقلاني. كلتا النظريتين تعتمد على مبدأ أخلاقي كلي وبسيط وسام جدا: الأمر المطلق الكانطي أو مبدأ المنفعة النفعي، الذي يجب على كل شخص أن يقدم على الفعل وفقا له دائما. كلا المبدأين يطلب منا ألا ننحاز كليا وأن نرفض الانفعال في تحديد ما يجب علينا أن نفعل. وعلى الرغم من أن الأخلاق الكانطية تستخدم الانفعالات في تنفيذ أوامر العقل، والنفعية تسمح لنا بأن نأخذ بعين الاعتبار أنفسنا كجزء من كل هؤلاء الذين سوف يتأثرون بألم أو لذة فعلنا، لكن كلا من هذه النظريات تبعد الانفعال عن العملية الإبستمولوجية التي تحدد ماذا يجب أن نفعل. وهذا التوصيف ينطبق على التعاقدية أيضا.

تعمم هذه النظريات من السياقات المثالية للدولة والسوق، وتخاطب قرارات القضاة والمشرعين وصناع السياسة والمواطنين، ولكن لأنها نظريات أخلاقية، عوضا عن أن تكون نظريات سياسية أو

قانونية أو اقتصادية، فإنها توسع نطاق توصياتها إلى مجالات يعدها الجميع قرارات أخلاقية عن كيفية التصرف في سياق تنشأ فيه مشكلات أخلاقية.

في تقدير مارجريت وولكر Margaret Walker، أن هذه التفسيرات للممارسات الأخلاقية الواقعية تكتسي بصفة نظرية قانونية مثالية. فهي تستحضر صورة «إخوة الرفاق المستقلين يستحضرون قوانين لإصدار أحكام ذات سلطة» (٥٤). وتؤكد فيونا روبنسون أنه في النظريات الأخلاقية السائدة فإن قيما كالحكم الذاتي والاستقلال وعدم التدخل والتحديد الذاتي والإنصاف والحقوق تحتل المرتبة الأولى، ويوجد «تقليل منظم من أهمية تصورات كالاعتماد المتبادل والتواصل والمشاركة الإيجابية» في حياة الآخرين (٥٥).

إن التفسيرات النظرية القانونية، كما بينت وولكر، تطرح كشيء مناسب للفعال الأخلاقي Moral Agent، وكتوصيات بخصوص كيف يجب أن نفعل، ولكن أشكال أحكامها القانونية هي أحكام تشبه أحكام القاضي أو المدير أو البيروقراط أو اللاعب (٥٦)، فهي أحكام مجردة وموضوعة بأشكال مثالية من قبل أشخاص مسيطرين في نظام اجتماعي مؤسس. وهي لا تمثل تجارب النساء الأخلاقية مع الأطفال والوالدين المتقدمين في السن، أو الخدمة التي يقوم بها عمال الأقلية لقاء أجر زهيد. وهي لا تتعامل مع أحكام الفئات التي يجب أن تعتمد على التعاضد الاجتماعي من أجل الحياة.

بدائل نسوية

عوضا عن النظريات الأخلاقية التي تبين أنها غير كافية، يقدم النسويون عددا من البدائل. ليست هناك «نظرية أخلاقية نسوية» واحدة فقط، ولكن يوجد عدد من الاتجاهات تشترك في وعد أساسي للتخلص من الانحياز الجنسي في التنظير الأخلاقي وغيره (٥٧).

يدافع بعض النسويين عن صيغ مختلفة من النظرية الأخلاقية الكانطية (٥٨) أو النفعية (٥٩) أو نظريات ذات صلة كالتعاقدية (٦٠) والنظرية الأخلاقية الفردية الليبرالية (٦١). لكنهم يستجيبون لاهتمامات مختلفة ويفسرون ويطبقون هذه النظريات على نحو لا يوجد معه أي أحد، أو القلة فقط - من المدافعين السائدين اللانسويين - يطبق النظريات بالطريقة نفسها. على سبيل المثال،

البعض منهم ممن يتبنى الاتجاه التعاقدي ويركز على العدالة والمساواة والحرية يجادل بوجوب تطبيق مبادئ العدالة في توزيع العمل وإمكانية الفرص ضمن الأسرة وليس فقط في الحياة العامة. من دون شك، إن هذا التطبيق سوف يتطلب إنهاء العنف العائلي والاغتصاب الزوجي والسيطرة الأبوية والأذى الذي يلحق بالنساء في فرص الصحة والتربية والتطور المهني الذي مازال يبلي عدة ملايين من النساء في جميع أنحاء العالم، وسوف يتطلب أيضا ألا يخضع عبء عناية الأطفال والعمل المنزلي بصورة غير متساوية على النساء. إن تحقيق أهداف كهذه سوف تنتج تغيّرا راديكاليا على المستوى العالمي.

في الوقت الحاضر، نجد أن أكثر المدافعين النسويين الأقوياء عن النظريات الأخلاقية السائدة لم يُبدوا سوى القليل من الانتباه للنقد النسوي [٦٢]. لكن عندما يتوسع نطاق تطبيق هذه النظريات، كما يقترح النسويون، فإنها سوف تتحسن كثيرا كنظريات.

في الوقت نفسه، خطا بعض المنظرين النسويين خطوات أطول باتجاه مميز، فعوضا عن تقييد أنفسهم بتوسيع نطاق تطبيق النظريات التقليدية بطرق غير تقليدية فإنهم طوروا أخلاقا أكثر اختلافا بصورة مميزة: أخلاق العناية. على الرغم من أن أكثر الذين يعملون ضمن هذا الاتجاه يتشاركون في أهداف العدالة والمساواة للنساء التي يمكن التعامل معها بالطرق التقليدية، لكنهم يتصورون إمكان وجود مجموعة مختلفة تماما من القيم لمعالجة أفضل للقضايا الأخلاقية، ليس فقط في إطار الأسرة ولكن في المجتمع الأوسع أيضا. تشكل أخلاق العناية تحديا عميقا للنظريات الأخلاقية الأخرى. فهي تعد تجربة النساء في النشاطات الاعتنائية كالأمومة اعتبارا مركزيا، وتفسر وتشدد على القيم الكامنة في الممارسات الاعتنائية، وتظهر عيوب النظريات الأخرى بتعاملها مع النواحي الأخلاقية للنشاطات الاعتنائية، وبعد ذلك تشرع في تعميم رؤيتها في العناية على الأسئلة الأخلاقية الأخرى.

أحدد بداية أخلاق العناية بصدور المقالة الرائدة التي كان عنوانها «التفكير الأمومي» Maternal Thinking التي كتبتها الفيلسوفة سارة رديك ونشرت في العام ١٩٨٠) [٦٣]. في هذه المقالة اعتنت رديك بالممارسة العنائية للأمومة والتفكير الخاص والمميز الذي يصدر عنها والمعايير والقيم التي يمكن استشفافها منها. تهدف الأمومة إلى حفظ الحياة وتعزيز النمو في الأطفال

كأفراد، ومساعدة الأطفال على التطور كأشخاص محترمين. إن المشاعر الواقعية للأمهات متضاربة كثيرا، وهي غالبا عدائية نحو الأطفال الذين يهتمون بهم، لكن اعتناق ممارسة وأهداف الأمومة يقدم معايير تستلزم الانتباه الجدي. إن فضائل كالتواضع وروح المرح المرنة تنبثق كفضائل في ممارسة الأمومة، ويمكن النظر إلى محبي الذات ونكران الذات المدمر على أنها «أشكال رديئة» degenerative forms لهذه الفضائل، ويجب تجنبها. لقد بينت مقالتها كيف أن تجربة النساء في نشاط كالأمومة يمكن أن تنتج نظرة أخلاقية مميزة، وكيف أنه يمكن أن يكون للقيم التي تنبثق عنها علاقة بإطارات أوسع من الممارسة، مثلا في نشر السلام.

وعلى الرغم من أن هذه المقالة كانت قد بدت سخيفة في أوائل القرن الواحد والعشرين، فإنها عندما نشرت كانت ممارسة الأمومة جوهريا غائبة عن كل أنواع التنظير الأخلاقي اللانسوي، ولم يكن هناك اعتراف فلسفي بأن الأمهات يفكرن أو يفكرن منطقيا، أو أنه يمكن اكتشاف قيم أخلاقية في هذه الممارسة [٦٤]. لقد كان الناس يتصورون أن النساء يفكرن ويواجهن مشكلات أخلاقية عندما يغامرن خارج منازلهن في عالم الرجال. والصورة النموذجية السائدة هي صورة نساء إنسانيات يربين صغارهن تماما كما تربي الأمهات الحيوانية أطفالها، وهكذا دمج التفكير الفلسفي النساء أو الأمهات في إطار بيولوجي طبيعي أو تطويري. أو، إذا برزت النساء في إطار نفسي أو تحليل نفسي، فإنهم ينظرون إليهن ككائنات يتجاوبن انفعاليا، لكن مرة أخرى، إنهم لا يعتبرونها كائنات تفكر وتفكر منطقيا، وبكل تأكيد من دون أن يأخذوا بعين الاعتبار إمكان أن النساء قد يمتلكن أشكالا مميزة وصادقة من التفكير الأخلاقي، وهن وحدهن القادرات على الوصول إليها من خلال تجربتهن الواسعة في العناية.

لقد رفض البعض، بصورة مماثلة، نشاطات اعتنائية، كالعناية بالمرضى والمتقدمين في السن، كنشاطات لها علاقة ببناء النظرية الأخلاقية، على الرغم من أن النظرية الحالية، على سبيل المثال الاحترام الكانطي للشخص، قد تطبق في مشكلة الأخلاق الطبية، على سبيل المثال، هل من واجب الطبيب إعلام المريض أنه أو أنها على وشك الموت، أو يمكن استعمال الرأي الرولزي Rawlsian لتقييم كيف يجب توزيع العناية الصحية.

لقد بينت مقالة رديك أن الانتباه إلى تجربة النساء في ممارسة العناية قد يغير طريقة تفكيرنا في الأخلاق، وقد يغير رأينا في القيم المناسبة في نشاطات معينة. على الرغم من أنه يمكن للرجال أيضا أن يمارسوا نشاطات اعتنائية، ولكن إذا لم يقدموا على ممارستها، فإنهم سوف يفشلون في فهم الأخلاق المغروسة في هذه الممارسات.

في العام ١٩٨٢ قدم كتاب جيليجان Carol Gilligan «بصوت مختلف» In a Different Voice الدوافع لتطوير أخلاق العناية. لقد سعت جيليجان، وهي عالمة نفس تطويري، إلى اكتشافات تجريبية ووصفية لوجهات نظر البنات في عملية تطوير تفكيرهن أخلاقيا. فقد شككت في نتائج الفحوص التي أجراها لورنس كولبرج Lawrence Kohlberg، وهو عالم نفس عملت معه، والتي بينت أن البنات أبطأ في تقدمهن من الصبيان في النضج الأخلاقي. ولاحظت أن كل الأطفال الذين كانوا قيد الدرس في بناء المراحل التي تشير إلى تقدم في التفكير الأخلاقي كانوا صبيانا، ولكنها قررت أن تدرس كيف تعالج البنات والنساء المشكلات الأخلاقية. بالنسبة إلى فلاسفة الأخلاق، لقد كان واضحا أن «المرحلة الأخيرة» في تفسير كولبرج للنضج الأخلاقي ماثلت بدقة التفكير الأخلاقي الكانطي، وافترض هذا التفسير أسئلة صعبة كالتي تسأل عما إذا كان النضج في الأخلاق هو في الواقع ناتج مبدئيا عن مسألة تفكير، وعما إذا كانت الأخلاق الكانطية في الواقع أسمى من كل الأنماط الأخلاقية الأخرى.

لقد استنتجت جيليجان من أبحاثها أنه يمكن إدراك «صوت مختلف» عند كثير من البنات والنساء في تأويل وتفسير الكلام عن المشكلات الأخلاقية. فلقد كان لديهن اهتمام أكبر في السياق والعلاقات الواقعية بين الأشخاص، وحجج أقل ميلا إلى الاعتماد على القواعد المتجردة والضمير الفردي. أكدت جيليجان أنه على الرغم من أن بعض النساء اللاتي درستهن تبنين هذا الصوت المختلف ولكن لم يتبنَّ أي رجل هذا الصوت. كما عبرت عن هذه الفكرة في مقالة في ما بعد، هذا يعني: «إذا حذفت النساء من العينة البحثية، فإن التركيز في التفكير الأخلاقي على العناية سوف يغيب بصورة جوهرية» [٦٥].

لقد تعرضت نتائج جيليجان، بقدر ما هي ادعاءات على الرجال والنساء في حد ذاتهم، إلى تساؤلات منبثقة عن أرضية تجريبية. عندما نقارن بين التربية والمهنة نرى أن الاختلافات بين الرجال والنساء تبدو لبعض الباحثين غير واضحة، وأبدى الرجال الأفريقيون بعض الميول نفسها في تفسير المشكلات التي وجدتها عندما درست النساء [٦٦]، لكن أهمية عمل جيليجان لا تكمن في النظرية الأخلاقية في ما بينه عن كيف يفكر الرجال والنساء الذين ترعرعوا في ظل النظام البطريركي في الواقع بالأخلاق، أو عما إذا كان المركز الاجتماعي له أو ليست له أهمية أكبر من الجنس بمدى التأثير على تفكير كهذا، أو عما إذا كانت النساء اللواتي يتقدمن مهنيا يتعلمن أن يفكرن كالرجال. إن أهمية مساهمتها تكمن في اقتراحها لوجهات نظر بديلة يمكن من خلالها تحليل المشكلات الأخلاقية: «وجهة نظر العدالة» التي تشدد على المبادئ الأخلاقية الكلية، وكيف يمكن تطبيقها في حالات جزئية وتقدر الحجة في هذه الأمور، و«وجهة نظر العناية» التي تهتم بحاجات الناس وكيف يمكن الحفاظ على، أو إصلاح، العلاقات الواقعية بين الناس ويقدر دور القصة narrative، والحساسية للسياق بالوصول إلى الأحكام الأخلاقية. جيليجان نفسها اعتقدت أنه لكي يصل المرء إلى نظرية أخلاقية كافية فإنه في حاجة إلى كلتا وجهتي النظر، عندما يتغلب الرجال على صعوباتهم بتكوين علاقات وتزداد بممارسة العناية وعندما تتغلب النساء على مقاومتهن لأن يكن مستقلات ويزيد اهتمامهن بالعدالة. لكنها لم تشرح كيف، ضمن إطار النظرية الأخلاقية، يمكن دمج العناية والعدالة أحدهما في الآخر.

الفلاسفة النسويون الذين يقرأون عمل جيليجان اكتشفوا أنه يتجاوب مع الكثير من عدم رضائهم عن النظريات الأخلاقية السائدة [٦٧]. وبغض النظر عما إذا كانت النساء سوف يتبنين على الأرجح «منظور العناية»، فإنه يمكن القول إن تاريخ الفلسفة فعليا استبعد تجارب النساء. إن «أخلاق العناية» التي يمكنها أن تتغاير مع «أخلاق العدالة»، كما يفكر كثير من الناس، قد تخاطب اهتماماتهم بصورة أفضل، لأنهم يتفهمون كيف أن سياقات الأمومة ومسؤوليات الأسرة والصداقة والعناية في المجتمع في حاجة إلى تقييم وإرشاد أخلاقي بواسطة نظريات أخلاقية تناسبهم أكثر مما يبدو أن النظريات الأخلاقية السائدة قادرة على فعله. يعتقد هؤلاء النسويون أن

النظريات المتطورة للدولة وللسوق التجارية غير مناسبة للتطبيق في سياقات التجربة التي لا يرغبون، من الآن فصاعدا، في تجاهلها على أنها نظريات أخلاقية غير مهمة.

وبعد فترة قصيرة جدا، قدم كتاب نيل نودينج Nel Noddings «العناية» Caring (١٩٨٤)، تحليلا فينومينولوجيا أعمق من سابقه لمضمون نشاطات العناية. لقد درست فضائل الانتباه الدقيق إلى مشاعر وحاجيات الآخرين والتعانق العاطفي مع واقع الآخر الذي هو الهدف المركزي للعناية ومجموعات المقالات، «النساء والنظرية الأخلاقية» Women and Moral Theory (١٩٨٧)، التي حررتها إيفا كيتاي وديانا مايرز «العلم والأخلاق والنظرية النسائية» Science, Morality and Feminist Theory ساهمت بصورة مهمة في تعزيز وتطوير أخلاق العناية. وعمل أنيت باير المهم عن الثقة وتقديرها لأخلاق هيوم كسلف للأخلاق النسائية أضاف دعما أقوى إلى النظرة الجديدة عن العناية [٦٨]. والعديد من المقالات والكتب ساهمت في هذا النقاش وازداد العدد بسرعة في أثناء وبعد التسعينيات من القرن العشرين [٦٩]، ليتأجج لأخلاق العناية الآن موقع مركزي، على الرغم من أنه ليس حصريا، في التنظير الأخلاقي النسائي، وجذبت اهتماما متزايدا من فلاسفة الأخلاق من كل الاتجاهات.

تزيد أخلاق العناية من قوة الاهتمام والاستجابة المتبادلة للحاجة على المستويين الشخصي والاجتماعي الأوسع على حد سواء. قد نتفق على أهداف محدودة، داخل العلاقات الاجتماعية، حيث يهتم بعضنا ببعض بما فيه الكفاية لأن نشكل كيانا اجتماعيا، وأن نتصور أنفسنا أفرادا ليبراليين وأن نتبنى سياسات ليبرالية لزيادة المصالح الفردية. لكن يجب ألا نتجاهل النواحي المحدودة والاصطناعية لهذه التصورات. تقدم أخلاق العناية وجهة نظر لكل من العلاقات الإنسانية الأكثر مباشرة والأكثر بعدا، والتي يمكن أن تُبنى عليها مجتمعات مُرضية. وهي تقدم نظرية جديدة لتطوير ممارسات جديدة ربما تستطيع أن تقدم إمكانا أعظم للتقدم الأخلاقي مما هو متضمن في آراء النظرية الأخلاقية التقليدية.



2

العناية كممارسة وكقيمة

ما هي العناية؟ ماذا نعني عندما نستعمل لفظة «العناية»؟ هل نستطيع أن نعرِّفها بطريقة تقترب من الدقة؟ ليس هناك بعد توافق كامل بين الذين يكتبون عن العناية حول ما يجب أن يكون عليه معنى هذا اللفظ، لكنّ هناك عددا من الاقتراحات الضمنية وأحيانا العلنية.

لأكثر من عقدين، افترض الذين استعملوا تصور العناية في أخلاق العناية، وبحثوا وشذبوا، واستعملوا المصطلح في تطوير النظرية. ولكن كانت هذه التعريفات غير دقيقة، أو تأجلت محاولة الوصول إليها (كما هي الحال معي) في النقاش المتنامي. ربما تكون هذه الظاهرة مناسبة للتوصل إلى الاكتشافات الجديدة، ولكن حان الوقت للحصول على وضوح أكثر. حاول بعض الذين يكتبون عن العناية تحري الدقة، وكانت النتائج ممزوجة، بينما آخرون استمروا في أبحاثهم بناء على الفهم الضمني أننا - طبعا - نعرف

«عندما تكون العدالة هي القيمة المرشدة، فإن هذا يستلزم احترام الحقوق الفردية. ولكن عندما نهتم بالرباط الذي يشكل الفئة الاجتماعية، والذي نحتاج إليه لكي يحفظ كيان الفئة فأنا أحاجج بأنه علينا أن نوجه نظرنا إلى العناية»

المؤلفة

إلى حد كبير عمَّ نتكلم عندما نتكلم عن عناية الطفل أو العناية بالمريض. ولكنَّ للعناية أشكالا مختلفة، وكما تتطور أخلاق العناية يجب أيضا أن يتطور فهمنا لطبيعتها.

عملية العناية

الكلمات الأخيرة التي قلتها لأخي الأكبر بعد زيارة قصيرة بشعور خاص كانت: «اعتنِ بنفسك» take care. فهو لم يكن يعتني بنفسه بصورة جيدة، وكنت آملة أنه سوف يعتني بنفسه بصورة أفضل، لكنه توفي بعد أيام قليلة، على الأرجح من مشكلات لا علاقة لها بالتي كنت أشير إليها، لم يكن هذا التعبير «اعتنِ بنفسك» من التعابير التي نشأنا على استخدامها أنا وأخي. لقد اكتسبت هذا التعبير في حياتي عبر السنين في مدينة نيويورك. من المفيد جدا إذن أن نبتدئ بالتفكير في معنى هذا التعبير وبتحليله.

غالبا نقول «اعتنِ بنفسك» بصورة روتينية كما نقول «إلى اللقاء» أو تعبير ما من دون انفعال تقريباً. ولكن حتى في هذه الحالات ينقل التعبير شعورا ترابطيا، خصوصا عندما يقال بلمسة شعورية، إنه يعني كما يلي «اعتنِ بنفسك لأني أهتم بك» وفي بعض الأحيان نقول، خصوصا للأطفال أو لشخص على وشك السفر أو القيام بمشروع: «أنا أهتم بما يحدث لك، لهذا من فضلك لا تفعل أي شيء خطأ أو أحمق»، أو إذا كنا نعرف أن الخطر لا محال عنه أو يمكن تجنبه، فإن التعبير سوف يعني التمني أن تسمح الظروف التي سيواجهها الشخص له بأن يتجنب الأسوأ، وفي بعض الأحيان نعني به رجاء: اهتم ولا تؤذِ نفسك وآخرين، لأن علاقتنا سوف تدفعنا إلى أن نتعاطف معك ومن أجلك. قد يصيبنا نحن الأذى وقد نكون مسؤولين جزئيا عما يحدث، أو إذا فعلت شيئا تندم عليه فإننا سوف نشاركك الندم.

بطريقة أو بأخرى إن هذا التعبير - مثله مثل التعابير الأخرى - يوضح الترابط الإنساني وتأكيدات التواصل اليومية. إن تواصل الكائنات الإنسانية التي تتشكل وتتشكل ثانية، هو موضوع أخلاق العناية وتطورات أخلاق العناية لكي تفهم وتقيّم وترشد هذا التواصل. يتعلق معنى هذا التعبير بمشاعر الواقعية وأعمال العناية للشخص الذي يعتمد علينا، أو الذي يحتاج إلى عناية، ولكن مواقف وإدراكا كهذا يبدوان على الأقل عنصرا أهم في العناية.

بعض التمييزات

هناك تمييز يبدو سهلا ممكنا بين العناية كنشاط الاعتناء بشخص ما ومجرد شعور «الاعتناء بـ» قضايا معينة [1]. في الواقع إن «الاعتناء بـ» طفل صغير أو شخص مريض يختلف تماما عن «الاعتناء بـ» شيء (أو عدم الاعتناء) بمعنى أن تهتم به أو لا، على سبيل المثال «أنا لا أهتم بهذا النوع من الموسيقى»، ولكن هذه التمييزات قد لا تكون واضحة، كما يبدو، لأنه عندما نعتني بطفل، مثلا، فإننا عادة نهتم به أو بها، وعلى الرغم من أنه باستطاعتنا الاعتناء بطفل لا نحبه، فإن العناية هي - عادة - عناية أفضل إذا كنت تعتني بالطفل بكلا المعنيين. إذا كنا - فعلا - نهتم بالجوع العالمي فمن المحتمل أننا سوف ندعم القضية، كالتبرع بمال لإزالة المشكلة أو تغيير الظروف التي سببتها. وهكذا، بهذه الطريقة نكوّن علاقة بيننا وبين الجياع الذين نقول إننا نعتني بهم. وإذا كنا بالفعل نعتني بالتغير المناخي العالمي والضرر الذي سيجلبه على الأجيال القادمة، فإننا نتصور رباطا بيننا وبين الأجيال القادمة الذين سيحاكموننا على عدم مسؤوليتنا، وسوف نغير ممارساتنا الاستهلاكية ونشاطاتنا السياسية لنقلل الضرر الممكن.

كثير ممن يكتبون عن العناية يقرون بأن العناية التي لها صلة بأخلاق العناية يجب - على الأقل - أن تكون قادرة على أن تشير إلى نشاط معين، مثلا العناية بشخص معين. وأكثر (ولكن ليس كل) من يكتبون عن العناية لا يتجاهلون كيف أن العناية تشمل عملا وجهدا من قبل الشخص الذي يقدمها. لكن البعض يعتقدون أنها تشمل أكثر من هذا... إنه من الواضح تماما أن القيام بفعل العناية بشخص ما يختلف عن العناية به، بمعنى امتلاك شعور دافئ نحوه. ولكن عما إذا كان يجب أن تصطحب عمل العناية مشاعر، فهذا يخضع لكمّ أكبر من الشك.

طبعا، يمكن أن توجد تشديدات مختلفة على العناية في طريقة تفكيرنا. سأوضح معنى العناية في سياقات أعتبرها نموذجية. كالعناية بالأطفال أو بالمرضى أو بالمحرومين من الطعام الكافي الذين يحتاجون إلى تغذية. لكن علاقات العناية التي سوف أبحثها تتجاوز سياقات كهذه. على المرء أن يكون حريصا بمعنى ألا يرسم حدود النموذج الموجود في ذهنه بصورة ضيقة، وكأن

المرء يفكر فقط بوظيفة الأم في العائلة النووية nuclear. البعض منا ممن كتبوا عن الأمومة تعرّض - وفق اعتقادي، بصورة خاطئة - إلى سوء فهم هذه النقطة. علينا أن نوضح أن العناية تشمل أيضا العناية التي تمارسها الأسرة الأوسع، والعمال الذين يعملون في البيوت، وعمال المستشفيات، والأساتذة والآخرون في ممارساتهم، وآخرون بطرق عديدة. قد يظن الفرد أنه يجب محو الجوع وتأمين العناية الصحية بواسطة الفعل الحكومي عوضا عن أي علاقة «شخصية» بين الشخص ذاته وهؤلاء الذين يعتنى بهم بهذه الطرق. ولكن يمكن أيضا للعناية أن تحرك الرغبة لدعم مساع كهذه، وللتأكد من أنها سوف تنفذ بفاعلية.

سوف أحاول في هذا الكتاب أن أوضح كيف تتجاوز علاقات العناية - إلى حد كبير - أنواع العناية في العائلات وبين الأصدقاء، أو حتى في مؤسسات العناية في الدولة الرعوية، وتشمل العلاقات الاجتماعية التي تربط الجماعات بعضها ببعض، وتشمل أيضا الروابط التي تتأسس عليها المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وتشمل حتى الاهتمامات العالمية التي يمكن للمواطن العالمي أن يشارك فيها.

بعض الافتراحات

تركز نيل نودينج انتباهها بشكل خاص على توجهات العناية التي تصطحب نشاط العناية نموذجيا. الاهتمام الدقيق بمشاعر وحاجات ورغبات وأفكار الذين نعتني بهم، والمهارة في تفهم حالة معينة - من وجهة نظر شخص معين - كل هذه الأمور مركزية للعناية بشخص ما [٢]. هؤلاء الذين يعتنون بالآخرين يخدمون مصالحهم، لكنهم في الوقت نفسه يعتنون بأنفسهم، لأنه من دون صيانة قدراتهم سوف لا يستطيعون ممارسة العناية. بالنسبة إلى نودينج، الجانب المعرفي لموقف الشخص الاعتنائي هو موقف متلقي - حدسي receptive-intuitive وليس موضوعيا - تحليليا objective-analytic، وتفهم حاجات الذين يتلقون العناية يعتمد على الإحساس بمشاعرهم أكثر من الاعتماد على المعرفة العقلية، فالقواعد المجردة محدودة الاستعمال في عملية العناية. قد يكون هناك اندفاع طبيعي لدى بعض الأشخاص للعناية بالآخرين، لكن لكي تحتفظ بهذا

الاندفاع، على الأشخاص أن يتعهدوا بالإخلاص لمثال العناية [٣]. بالنسبة إلى نودينج، العناية هي موقف ومثال، وتظهر في نشاطات العناية في حالات عينية في كتابها الحديث «البدء من البيت»، تدرس الشكل الذي يجب أن يتسم به المجتمع الاعتنائي. إنها تبحث عن توصيف عام، كلي تقريبا، لـ «كيف نصبح ذواتنا؟» What we are like عندما ننخرط في لقاءات اعتنائية، وتدرس صفات الوعي في هذه العلاقات [٤].

أما جوان ترونتو Joan Tronto فترى أن العناية هي - بصورة أوضح - عمل labor، وقد عرفت هي وبرنيس فيشر Bernice Fisher «الاعتناء بـ» على أنه نشاط يشمل كل ما نعمله لحفظ واستمرار وإصلاح عالمنا لكي نستطيع أن نعيش على أفضل حال، ويمكن أن نعتني بالأشياء والبيئة وبالأشخاص الآخرين أيضا [٥]. يبدو هذا التعريف - بكل تأكيد - عاما جدا: لأنه يمكن أن يشمل كميات هائلة من النشاطات الاقتصادية كبيع السلع بالمفرق، وبناء البيوت، والتنظيم التجاري، لكن في هذه الحالة سوف يفقد عمل العناية صفاته الأساسية. إنه لا يستلزم الحساسية لحاجات الأشخاص الذين يتلقون العناية، التي يراها الآخرون غالبا في العناية، ولا يتطلب ما تسميه نودينج «الاندماج» engrossment بالآخر. وبعد، كما تشرح ترونتو، الإنتاج واللعب والنشاط المبدع، بينما كمية كبيرة من العناية، مثلا العناية بالأطفال، بإمكانها بل يجب أن تكون لعوبا، وبكل تأكيد مبدعة.

إذا قبلنا تمييز ماركس بين العمل الإنتاجي والتناسلي، وبعد ذلك نظرنا إلى العناية بوصفها عملا تناسليا، كما اقترح البعض، فإننا سنتجاهل كيف يمكن لممارسة العناية، خصوصا العناية بالأطفال، أن تكون تحويلية transformative عوضا عن أن تكون مجرد تناسلية وتكرارية. على الرغم من أن الآراء التقليدية للأسرة لم تعترف بهذه النقطة، فإن إمكان التحويل المبدع في التنمية، التي تحدث في الأسرة، وفي العناية بالأطفال والتربية العامة، هائل. لدى العناية المقدرة على تشكيل شخصيات جديدة بمفاهيم متقدمة أكثر فأكثر للثقافة والمجتمع والأخلاق، وقدرات أكثر تقدما للعيش الصالح والتعاوني مع الآخرين [٦]. فقط الاعتقاد الخطأ المبني على الانحياز والأذى هو الذي يقول إن عملية العناية ليست سوى نتيجة الوقائع المادية والبيولوجية، بينما ما هو جديد ومبدع ومميز إنسانيا يحدث في مكان آخر.

وتعرض ديموت بوبك Diemut Bubeck واحدا من أكثر التعريفات دقة في أدبيات أخلاق العناية فتقول: «العناية هي تلبية حاجات شخص واحد بواسطة شخص آخر، حيث التفاعل، وجها لوجه بين الذي يعتني والذي يُعتنى به، عنصر حاسم في نشاط العناية عامة وحيث لا يمكن أبدا للشخص الذي يحتاج إلى العناية أن يلبيها بذاتها[٧]، وهي تميز العناية بشخص ما وتقديم هذه الخدمة لهذا الشخص. على سبيل المثال، طبخ وجبة طعام لطفل هو فعل عناية، ولكن حين تطبخ زوجة لزوجها، وهو قادر تماما على أن يطبخ لنفسه، فإنها لاتقوم بعمل عناية ولكنها تقدم خدمة له. العناية، تؤكد بوبك، «هي استجابة لفئة تحتية من الحاجات الإنسانية، أي، تلك التي تجعلنا نعتمد على الآخرين» [٨].

من وجهة نظر بوبك، لا تحتاج العناية إلى رباط انفعالي بين من يقدم العناية ومن يتلقاها، ومن المهم بالنسبة إلى رأيها العام أنه من الممكن ويجب، تقديم العناية علنا، كما هي الحال في العناية الصحية. ويبدو أنها تعتقد أن العناية تقريبا تتشكل من الواقعة الموضوعية للحاجات التي تلبى، وليس من الموقف أو المثال الذي يتبناه الشخص الذي يقدم العناية. هذا يعرّض تصورها للاعتراض الذي يقول بأنه طالما كان الخداع ناجحا عند اعتناء شخص بطفل ما كما يجب، لكنه في الوقت نفسه يتمنى الموت له، فإن قيمة العمل الأخلاقية لهذا الشخص مساوية تماما للشخص الذي يقوم بالفعل عن قصد وبمحبة، ويتمنى الأفضل للطفل بالنسبة إليَّ، إن هذا النقد حاسم، وأظن أن منفعيا متشددا قد يقول إنه إذا ساعد أحد الطفل بطعامه ولباسه وضمه إليه بذراعيه فإن القصد وراء هذه الأفعال قد لا تكون له قيمة أخلاقية. ولكن يبدو لي واضحا في النظام الأخلاقي الواسع أن هذا القصد مهم أخلاقيا، على الرغم من أنني لا أستطيع الدفاع عن هذه النقطة هنا. إن العالم الذي يمتلك فيه دافع العناية إرادة خيرة عوضا عن إرادة سيئة (علاوة على أي اهتمام قد نحتاج إليه إضافيا لتحريك الاعتنائي للقيام بالعمل) هو عالم أفضل. حتى لو لم يكن الطفل على وعي بالإرادة السيئة (على الرغم من أن هذا غير محتمل ولكن ممكن) حتى ولو نما الطفل ولديه الحساسية التي تدعو إلى الإعجاب بمشاعر الآخرين، التي ستؤدي إلى نتائج

أفضل، وحتى إذا حصل ذلك وفقا لحساب المنفعة، عوضا عن العكس، فإن القصد سيبقى مهماً، أحد الجوانب المهمة في العناية هو كيف نعبر عن مواقفنا وعلاقاتنا.

ترى سارة رديك العناية على أنها عمل ولكنها أيضا أكثر من ذلك. وتكتب: «بقدر ما أن العناية عمل، فهي علاقة... جوهريا عمل العناية علاقاتي. يتشكل العمل في ومن خلال العلاقة بين الذين يقدمون العناية والذين يتلقونها... وبصورة أكثر نقدية، يبدو أن لبعض العلاقات الاعتنائية أهمية تزيد على العمل الذي تقدمه هذه العلاقات»[٩]. فهي تقارن بين عمل الأب الذي يجلب طفله إلى مركز عناية الأطفال وعمل الموظفة في المركز الذي يستقبل الطفل. يستطيع كل منهما أن يطمئن الطفل بالطريقة نفسها ويعانقه وينقله من الأب إلى الموظفة... إلخ، ولكن طبيعة ومعنى عناية الأب قد تكون أكثر بكثير من العمل ذاته. بالنسبة إلى الأب، إن العمل هو استجابة للعلاقة، بينما بالنسبة إلى موظفة مركز العناية، فعلى الأغلب أن العلاقة هي استجابة للعمل. ولهذا قد نريد رفض الرأي الذي يساوي كليا بين العناية والعمل الذي تستلزمه.

ترفض بوبك الجوانب الجزئية لأخلاق العناية. فهي تدافع عن تعميم المبدأ الأخلاقي لتلبية الحاجات، وهكذا يمكن للطريقة التي تغذي بها أخلاق العناية البرامج السياسية والاجتماعية أن تصبح واضحة. ولكن في رأيي أنا، تقترب هذه النظرة من دمج أخلاق العناية بالمنفعية. بالإضافة إلى أنها وسيلة لتأمين الحاجات الموضوعية، يبدو على الأقل جزئيا أن العناية موقف ودافع، وأيضا قيمة. تدمج بوبك متطلبات العدالة بأخلاق العناية. ولكن مع ذلك، فإن هذا لن يسمح للعناية بأن تصبح الاعتبار الأخلاقي الأولي لشخص ما. على سبيل المثال، في دولة غنية، يحاول تقوية شخص في دولة فقيرة، إذن لن يتقابلا وجها لوجه. هذا يقلق الكثير من الذين ينظرون إلى العناية على أنها قيمة أساسية لها نفس إمكانية الدراسة والتطوير كالعدالة، ولكنهم يشكون في أنه يمكن للعدالة أن تضاف كليا بصورة كافية إلى العناية، أو أنه يجب تحديد العناية نسبيا للعمل التفاعلي الشخصي.

أما بيتا بودين Peta Bowden فتتبنى رأيا عن شكل العلاقات الاعتنائية يختلف عن رأي بوبك. وهي تنطلق مما تسميه بالحدس intuition: إن العناية مهمة أخلاقيا. العناية، كما تقول، «تعبر عن طرق أخلاقية مهمة، تعكس أهميتنا بعضنا لبعض، وهي تحول الترابط بين الأشخاص إلى مستوى يتجاوز الضرورة الأنطولوجية أو البقاء الغريزي» [١٠]. فهي تدرس بحرص أمثلة لممارسات اعتنائية، وتتبنى اتجاها فيتجنشتانيا Wittgensteinian لكي تتفهم وترفض أي محاولة لتقديم تعريف للعناية: الأمومة والصداقة والتمريض والمواطنة. وبإضافة المواطنة فهي تشرح كيف أن التفاعل وجها لوجه ليس صفة ضرورية في كل علاقات العناية، على الرغم من أنها صفة مهمة في كثير منها.

وبالنسبة إلى سلمى سفنهويسن Selma Sevenhuijsen تنظر أخلاق العناية إلى المشكلات الأخلاقية في المكان الأول «بانتباه ومسؤولية واستجابة، وتتعهد لرؤية القضايا من وجهات نظر مختلفة» [١١]. إن هذا الموقف من العناية سوف يؤدي غالبا إلى العمل الاعتنائي الذي سيستجيب إلى الحاجة والعناية بالضعفاء. ولكنه قد لا يؤدي إلى تأمين العناية بالفعل إن لم يوافق المرء مع الادعاءات المعلنة أو إذا افتقد المرء الموارد لتحقيقها. ترى سفنهويسن نشاط العناية على أنه «القدرة والإرادة على رؤية وسماع الحاجات» [١٢]. وهي تحث على الإصغاء إلى المناقشات الأخلاقية عن العناية التي يعبر عنها المزود والمتلقي للعناية فعليا وعن التأمل بأساليب مختلفة من التفكير الأخلاقي المناسب «الذي يمكن العثور عليه في هذا التأمل» [١٣].

تبرز سفنهويسن عناصر المعرفة والتفكير الضروري لتقديم العناية على نحو جيد. يعالج كتابها ممارسات العناية التي تشمل بصورة مناسبة العمل المرتبط بالعناية. ولكن في محاولتها تعريف «العناية» ربما تميل مناقشتها بثقل نحو الدافع والتفهم، وليس بكفاية نحو العمل الذي يجب أن يقيم بلغة التأثير والقصد على حد سواء. وفي حماسها لأن تتجنب نموذج عناية مؤسسا بقوة ويقتصر خطأ على الأمومة فهي تعتمد، ربما كثيرا، على مسألة تخطيط سياسات للعمال الاجتماعيين. ولكنها بحق تبقى حذرة ولم يغب عن نظرها أن الترابط relatedness جزء من العناية «يوجد في كل مراحل عملية العناية».

هي تؤكد، «أبعاد ترابط» [١٤]. هناك ضرورة للتعانق العاطفي والمشاركة حتى عندما يبتدئ المرء في تفهم حاجات الآخر ويقرر طريقة الاستجابة لها. وبتقديم وتلقي العمل الفعلي للعناية، «إن التفاعل المباشر يحدث، وفي هذا الحدث يعبر الناس عن مشاعرهم ومشاعر الآخر والعلاقة التي تربطهم بعضهم مع بعض» [١٥].

في مناقشته المسهبة للعناية كفضيلة، يعتقد مايكل سلوت أنه من المناسب جدا أن نعبر في تصور العناية عن مشاعرنا الحسنة نحو الآخرين البعيدين. وفي رأيه «يمكن لأخلاق العناية أن تأخذ بعين الاعتبار مصلحة الإنسانية جمعاء» [١٦]. وبينما ترفض بوبك الرأي الذي يقول إن العناية دافع، فإنه يعتنق هذا الرأي. بالنسبة إليه، إن عمل العناية ليس سوى «نزعة اندفاعية» motivational attitude أي فضيلة» [١٧]. وبالنسبة إلى لورنس بلم Lowrence Blum العناية فضيلة. كما هي فضيلة بالنسبة إلى عدد من مؤلفي المجلد الحديث «النسائيون يصنعون الأخلاق» [١٨].

يقدم لورنس بلم شرحا لما سنفقده إذا اعتبرنا العناية فضيلة بمناقشة يسميها «فضائل العناية»؛ أي فضائل العناية والشفقة والاهتمام والعطف والحساسية والكرم [١٩]. بالنسبة إليه، الشفقة نزعة انفعالية لدى الأشخاص، ويضع العناية ضمن المقولة نفسها، كما هي الحال في نظرية الفضيلة التقليدية [٢٠]. وهو يرى الشفقة على أنها نزعة غيرية، ميل إلى المساعدة يثير عمل الخير المناسب [٢١].

كما أرى القضية، إن العناية التي تؤسسها أخلاق العناية بعيدة كل البعد عن الشفقة. فعلى الرغم من أن الشخص الاعتنائي الذي يقوم بواجبات تنفع المحتاج والمحتاج لا يستطيع أن يرد المعروف، فإن الأشخاص الذين يشتركون في علاقة العناية لا يتنافسون على المنافع، ولهذا فإن الغيرية ليست هي المطلوب. العناية هي علاقة يشترك فيها الشخص الاعتنائي ومن يتلقى العناية في مصلحة خيرهما المشترك.

في مكان آخر خارج نطاق هذه المناقشة، نجد أن بلم واضح تماما في نقده «للفصل الراديكالي بين الذات والآخرين»، الفصل المتضمن في أدبيات الأنانية والغيرية، ويبين أنه في الجماعة وفي الصداقة الاهتمام بالآخرين «غير قابل للفصل عن الاهتمام بالذات» [٢٢]. ويتابع شرحه هذه النقطة بلغة مقنعة:

«الاهتمام بصديق، أو بجماعة يعتبرها جماعته ويعتبر نفسه جزءا منها، هو مد اليد، ليس مد اليد لشخص أو لشيء يختلف كليا عن ذاته، ولكن إلى شيء تشترك فيه نفسه وبمعنى واحد متضمن بهويته»[٢٣]. ومع ذلك، هو يرى فضائل العناية، المتسقة مع تقليد أخلاق الفضيلة، على أنها ميول غيرية للأفراد والدوافع النفسية. وهذا يتجاهل لب ما يحدث في ممارسات العناية، ويتجاهل ما هو أهم قيمة فيها، وهو أن هذه الممارسات علاقات اعتنائية. إن ما أقترحه هو: تستطيع العناية، إن لم تستطع الفضائل التقليدية، أن تخلصنا من المنظور التقليدي الطاغي لتقليد الفضيلة والتركيز المعاصر المتزايد للنفسية الفردية على حساب الأمور المهمة الأخرى.

يجب على النسويين أن يقاوموا النظر إلى العناية كليا أو مبدئيا على أنها مسألة دافع أو فضيلة، لأن هذه النظرة تعرضنا لخطر تجاهل العمل. يجب ألا نشجع الميل إلى تجاهل السؤال التالي: من الذي يقوم بأكبر كمية من العمل؟ ولكن الفكرة التي تقول إن العناية ليست مجرد عمل فقط أيضا مقنعة، ولهذا علينا أن نستنتج أنه يجب على العناية أن تشير إلى العمل والدوافع والقيمة، وربما إلى أشياء أكثر من هذه.

في كتابها المؤثر «عمل المحبة» Love's Labor تدرس إيفا كيتاي ما تسميه «العمل الاعتمادي» dependency work الذي يتشابك مع العناية ولكنه يختلف عنا. فهي تعرف العمل الاعتمادي بأنه «العمل الاعتنائي لهؤلاء المحتوم عليهم بالاعتماد»، مثل الأطفال وشديدي الإعاقة[٢٤]. عندما لا يتم بصورة حسنة، يمكن القيام بعمل كهذا من دون البعد العاطفي، على الرغم من آنه يشمله نموذجيا[٢٥]. إن كيتاي تفهم جيدا أن العمل الاعتنائي ترابطي وأن رباط الاعتمادية، في جوهره، رباط أخلاقي ينشأ عن حقيقة قابلية الضعف لدى المعتمد، من ناحية ومن الموقع الخاص لعامل الاعتمادية لتلبية الحاجة، من ناحية أخرى[٢٦]. وعلى نحو مهم، فإن هذه العلاقة علاقة ثقة. ولأن العمل الاعتنائي يقدَّم غالبا من دون أجر، لهذا عندما يستعمل عمال الاعتمادية وقتهم للعناية عوضا عن العمل في وظيفة تدفع أجرا، إنهم بذواتهم يصبحون اعتماديين على غيرهم للقيام بهذا العمل ولتأمين حاجاتهم.

يمكن الاستعانة بشدة بتصور آن فرجسون Ann Ferguson ونانسي فولبر Nancy Folber في «الإنتاج الجنسي العاطفي» Sex- affective Production لتفهم تصور العناية. إنهما تصفان الإنتاج الجنسي كإنجاب الأطفال وتربيتهم وإنتاج التنمية والمحبة والرضاء الجنسي» [٢٧]. فهو ليس مقصورا على عمل الاعتناء بالاعتماديين، ولكنه أيضا يشمل تأمين المحبة وتنمية العلاقات. وتشدد آن فرجسون وفولبر بصورة خاصة على كيف يمكن لتحليل هذا النوع من العناية أن يؤدي إلى اضطهاد النساء. ولكن بإمكان الفرد أن يتصور هذه العناية على أنها عناية لااضطهادية لكل من الاعتنائي والمعتنى به. بوبك وكيتلي تركزان خصوصا على العناية الضرورية التي لا يمكن للاعتمادي أن يستغني عنها. ولكن أيضا عندما نفهم قيمة المستويات المتزايدة للمحبة والاهتمام المتبادل والرضاء الانفعالي، عندئذ نستطيع أن نسعى إلى نشر العناية إلى مستويات أبعد من المستويات الضرورية. ولهذا فإن فهم العناية كقيمة تشمل، عوضا عن أن تفصل، مشاركة الوقت والانتباه والخدمات، حتى لو لم يكن المتلقون للعناية اعتماديين على هذه، يبدو مناسبا.

تلاحظ رديك بصورة مفيدة أن «ثلاثة معان مجهزة ومتشابكة للعناية انبثقت في العقود الحديثة. تعرف العناية كأخلاق مقابل العدالة، وهي نوع من العمل وعلاقة خاصة» [٢٨]. وهي ذاتها تدافع عن رأي يقول بالعناية بوصفها نوعا من العمل، ولا تقف عند هذا الحد، بل تدعم «الاهتمام الثابت لعلاقات العناية» [٢٩]. ولكن رديك تشكك في أنه يستلزم تعريف أخلاق العناية مقابل أخلاق العدالة، لأن من واجبنا أن نتأكد كيف نحن في حاجة إلى العدالة في العناية الحسنة وحياة الأسرة. ولكنها، مع ذلك، تتساءل: إذا كانت العناية نوعا من العمل، عوضا عن أنها بالفعل تصور معياري مغاير للعدالة، فكيف يمكن لها أن تؤدي إلى نظرية أخلاقية؟ جوابها هو التالي، وهذه المقاطع تستحق أن تقتبس بتفصيل:

«تنشأ نظرية «أخلاق» العناية من عادات وتحديات العمل، فهي تشرح أهدافه وتحثنا على التفكير في فهم العمال لذواتهم. وتشمل هذه النظرية الأخلاقية أيضا النشاطات التي تنشأ منها. وتشكل موقفنا (أو وجهة نظرنا) نحو الطبيعة والعلاقات الإنسانية والمؤسسات

> **الاجتماعية... أولا، توحي ذكريات العناية والاعتناء بشعور من الواجب... ويتبنى الشخص معياريا تصورا لذاته بصفته شخصا يشترك في علاقات قيم العناية ويمارس أيضا قدرات إنسانية خاصة.**
>
> **لا الذاكرة ولا الهوية، إذن، تشكل نظرية أخلاقية تتجاهلهم. بالأحرى، هناك تفاعل بينهم حيث الواحد يحيي الآخر»** [٣٠].

العناية ممارسة

بكل تأكيد العناية نوع من العمل، ولكنها أكثر من ذلك بكثير. أوليا عمل العناية ترابطي، وفي معظم الحالات لايمكن تبديله بآلات كما يمكن تبديل كثير من العمل بالآلات. توافق رديك على أن «عمل العناية - جوهريا - ترابطي» [٣١]، ولكنها تظن أن الرباط هو شيء مفترض عوضا عن أن يكون علنيا بالضرورة. في رأيي، عندما نوضح العناية، علينا أن نفهمها بلغة العلاقات الاعتنائية.

العناية هي ممارسة تشمل عمل تقديم العناية ومعايير تقييم ممارسة العناية. على العناية أن تهتم بفاعلية جهودها لتوفير الحاجات، ولكن أيضا في دوافع العناية المؤمنة. فهي تهدف إلى علاقات اعتنائية حسنة. في الحالات العادية، من يتلقون العناية يشكلون علاقات اعتنائية بواسطة استجابتهم - مظهر الرضاء عند الطفل، أو ابتسامة المريض. وعندما تكون هذه الاستجابة غير ممكنة - مثلا، مع شخص مريض عقليا جديا، قد يعتمد تشكيل العلاقة كليا على الذي يقدم العناية، ولكن على الرغم من ذلك من المناسب أن نفكر في لغة العلاقات الاعتنائية: قد يحاول من يقدم العناية أن يصنع علاقة أو عليه أن يتخيل علاقة [٣٢]. يمكن نقد العلاقات بين الأشخاص عندما تصبح مهيمنة أو استغلالية أو ارتيابية أو عدائية. ويمكن تشجيع العلاقات وصيانتها.

أشك في أن علينا أن نقبل المغايرة بين العدالة بوصفها مبدأ معياريا والعناية بوصفها مبدأ غير معياري، وسيكون الأخير غير معياري لو كان مجرد عمل، حتى لو كان العمل بدافع خاص ونفحة انفعالية. أجد أنه من الأفضل مقارنة الممارسات والقيم التي تجسدها والتي يجب أن ترشدها. لكي يكون النشاط عملا أو شغلا يجب أن يكون غائيا، ولكن ليس من الضرورة أن

يحتوي على قيم، حتى قيمة الفاعلية، للقيام به. إن شق الشجرة بهدف قطعها، ولو بصورة غير متقنة، هو عمل، ولكن عندما يشمل قيم الفاعلية فإنه يصبح عمل قطع الخشب. ولهذا من الأفضل أن نوجه انتباهنا إلى ممارسات العناية عوضا عن مجرد العمل الذي تشمله.

لقد تبنى الناس ممارسات العدالة كالثأر البدائي والعين بالعين والسن بالسن منذ القدم، ولكن هذه الممارسات تعرضت للإصلاح والتشذيب. ولدينا الآن ممارسات قانونية وقضائية وعقابية تشبه، بصورة ضئيلة، سوابقها القديمة، ولدينا نظريات عدالة متطورة جدا وأنواع مختلفة من العدالة لتقييم ممارسات كهذه. وتغيرت أيضا ممارسات العناية كثيرا عن أشكالها الأولية - من الأمومة إلى العناية بالمرضى إلى تعليم الأطفال إلى تنمية العلاقات الاجتماعية - ولكن من دون التنظير المناسب. أقترح أن هذه هي إحدى الثغر التي يجب على أخلاق العناية أن تحاول سدها. الممارسات بذاتها تجسد مسبقا مختلف القيم، ولكن غالبا من دون الاعتراف بها، خصوصا لفترة قصيرة من قبل الفلاسفة الذين يقومون بالتنظير الأخلاقي والذين يجب عليهم أن يهتموا بهذه القيم. وكما هي بوضعها الحالي، فإن الممارسات ذاتها غالبا مكبلة بالممارسات الجنوسية الظالمة التي تنتشر في المجتمعات بأكثر الطرق والتي تميز خصوصا أكثر ممارسات العناية. ولهذا، نحن في حاجة إلى تنظير أخلاقي لنفهم هذه الممارسات ولنصلحها.

على سبيل المثال، لنأخذ بعين الاعتبار الأمومة بمعنى العناية بالأطفال. كان الناس يعتقدون مدة طويلة في التاريخ الحديث بعد تأسيس تمييز العام - الخاص كإطار أنها تقع «خارج الأخلاق»، لأنها ترتكز على الغريزة. كنا في حاجة إلى النقد النسوي لكي يبين مدى الخطأ العميق لهذا الرأي. دائما نواجه قضايا أخلاقية في ممارسة الأمومة وأنواع أخرى من العناية. وهناك حاجة دائمة إلى تنمية الفضائل المناسبة لهذه الممارسات وللتقييم الأخلاقي لكيفية تطبيقها. ولكي نكوِّن نظرة خاطفة عن كيف كان الظلم مغروسا في ممارسة الأمومة، على المرء أن يقر بأن معنى «الأمومة» مع معنى «الأبوة» الذي لم يكن عادة يعني أكثر من تلقيح المرأة وكون الرجل أبا للطفل. إن لفظ «الأمومة» يقترح أنه يجب على النساء أن تمارس هذا النشاط، في حين يمكن للرجال، ما عدا الفترة اللبنية Lactation، القيام بكل الأدوار الأخرى من هذا

النشاط. يجادل كثير من النسويين بأنه لكي تكون ممارسة عناية الأطفال الفعلية مقبولة أخلاقيا عليها أن تتغير راديكاليا لكي تتوافق مع مبادئ المساواة، على الرغم من أنه قد لا يكون من اللازم لتصورات المساواة الراهنة أن يكون التركيز الأول على ممارسة العناية. هذه ليست سوى البداية في الدراسة الأخلاقية الدقيقة التي يجب أن تخضع لها.

هذا ينطبق أيضا على ممارسات أخرى يمكن التفكير فيها على أنها ممارسات اعتنائية. إذن، علينا أن نفحص ليس فقط الممارسات وأن نستشف منها حساسيات جديدة لقيم مغروسة أو غائبة عنها، ولكن أيضا أن نبني نظرية معيارية مناسبة لتقييمها. أظن أن هذا يحتاج إلى تفهم العناية بوصفها قيمة تستحق ذلك النوع من التحليل النظري الذي تلقته العدالة. إن تفهم العناية يحتاج إلى تفهم كيف يجب ألا تقتصر على الأسرة أو المنزل. علينا أن نعترف بأن العناية أيضا قيمة سياسية واجتماعية.

العناية بصفتها قيمة

نحن جميعا نتفق على أن العدالة قيمة. هناك ممارسات في العدالة: القانون وتنفيذ القانون، وإجراءات قانونية، وتشمل هذه الممارسات قيما ولكنها في حاجة إلى أن تقيم بواسطة المقاييس المعيارية التي تزودها القيم. قد تشمل ممارسة عدالة واقعية قيمة العدالة بصورة غير كافية فقط، ونحن في حاجة إلى العدالة لتقييم ممارسة كهذه. تختار قيمة العدالة نواحي معينة من الطيف الأخلاقي العام، تلك النواحي التي تتعلق بالإنصاف والمساواة، إلخ... ولكن ليس من المرضي أن نختار فقط ألفاظ القيمة الأكثر عمومية مثل «الخير» و«الحق» و«الشر» و«الخطأ» على أنها وسيلة لتقييم ممارسة العدالة. وبالمثل، وبخصوص ممارسات العناية، نحن نحتاج إلى العناية كقيمة لكي نختار الرزمة المناسبة من الاعتبارات الأخلاقية كالحساسية والثقة والاهتمام المتبادل كوسيلة لتقييم ممارسات كهذه. إن التفكير في العناية ببساطة كعمل، قابل للوصف تجريبيا، حيث «الخير» و«الحق» يزودان كل التقييم المعياري للممارسات الفعلية للعناية - لكن هذا لا يكفي. فممارسات كهذه غالبا ما تفتقر إلى طرق خاصة بالعناية والعدالة على حد سواء.

إذا قلنا عن شخص ما «إنه شخص اعتنائي» فإن هذا يشمل تقديرا evaluation أي أنه ذو صفة تستحق الإعجاب الأخلاقي، إذا بقيت كل الأمور الأخرى على حالها. نسب فضيلة إلى شخص ما، على سبيل المثال، عندما نقول إن هذه المرأة كريمة أو إنها أهل للثقة، هو وصف لميل disposition، ولكنه أيضا حكم معياري. من المفيد جدا أن نصف الناس (والمجتمعات) بطرق محددة ودقيقة، وأن نبين عناصر الادعاءات التجريبية والعناصر المعيارية. ويجب تحري الدقة ليس فقط على المستوى الوصفي، ولكن أيضا أن نسلط الضوء على مستوى التقدير الأخلاقي. وهكذا على قيمة معينة أكثر تحديدا من بين الصفات التي يمكن اكتشافها في الأشخاص أو المجتمعات، عوضا عن مجرد اعتبارهم عموما صالحين أو سيئين أخلاقيا، أو قابلين للإعجاب أخلاقيا. ولكن قد نقاوم اختزال العناية إلى فضيلة، إذن نعني بالفضيلة مجرد ميول لدى الأشخاص المنفردين، لأن العناية إلى حد أوسع هي العلاقات بين هذه الميول. نحن نقدر الأشخاص الاعتنائيين في علاقاتهم الاعتنائية.

تدرس ديانا مايرز الصور الثقافية المحصنة التي يمكن أن تساعد على تفسير العداء الذي يواجهه المدافعون عن أخلاق العناية، والذين يحاولون توسيع نطاق تطبيقها خارج الأسرة وزيادة العناية في الحياة العامة:

> «النزعة العاطفية المتقلبة وازدراء الأمومة والطفولة يشعلان نار المشكلة... إذا كانت الأمومة والطفولة شرطين للشخصية الناقصة، كما هو الاعتقاد التقليدي، فإن أحدا لا يتمنى أن يُعَد أما أو طفلا في علاقته مع الآخرين. إن هذه المجموعة من المواقف المنحرفة محفوظة بقداسة وتنقل في كتلة من الاستعارات اللغوية الثقافية والقصص والصور المرسومة»[٣٣].

وعندما تدرس تعابير مجازية tropes توضيحية مختلفة، نتبين كيف أن أسطورة «الرجل المستقل» كنموذج، حيث الأمهات والأطفال يبدون ناقصين، ولكن محبوبين، هي جزء مما يجب أن نتجاوزه في فهم قيمة العناية.

في رأيي، يجب ألا نجعل من تصور العناية تصورا طبيعيا naturalized، ومن أخلاق العناية أخلاقا طبيعية[٣٤]. العناية لا يمكن اختزالها إلى السلوك الذي انبثق من عملية التطور والذي يمكن التعبير عنه بتوصيفات تجريبية، على سبيل المثال عندما يقدم البعض تفسيرا للعناية بالأطفال الذي كان بإمكان أسلافنا البدائيين الذين عاشوا على الصيد وجمع مواد الغذاء أن

يقوموا بها. العناية التي لها صلة بأخلاق العناية تشمل القيم التي نحن النسويين نراها قابلة لأن تكون جزءا منها. وأخلاق العناية لا تقبل ولا تصف ممارسات العناية كما تطورت تحت ظروف السيطرة الأبوية وظروف أخرى، فهي تقيم ممارسات كهذه وتوصي بما يجب أن تكون عليه أخلاقيا.

إذن أعتقد أن العناية ممارسة وقيمة. بالطبع ممارسات العناية متعددة، ويختلف بعضها عن البعض الآخر. فالاعتناء بالطفل الذي يتعلم المشي وحمايته من الضرر الذاتي، على الرغم من أنه لا يعرف الخوف بعد، يختلف كثيرا عن تصحيح عدم ثقة زملاء وتمكينهم من العمل معا. وتضميد جرح لمنعه من الالتهاب لا يشبه كثيرا تعليق الستائر الذي يجعل الغرفة جذابة وخاصة. لا هذا ولا ذاك يشبه كثيرا تحضير الطعام لمساعدة عائلات في حاجة إليه في الجزء الأبعد من العالم. ومع ذلك، فإن كل أنواع العناية تشمل الانتباه والحساسية والاستجابة للحاجات. هناك عدد لا حصر له من الحاجات الانفعالية والنفسية والثقافية الرفيعة، وهناك أيضا أنواع من الحاجات الأساسية والبسيطة كليا، كتأمين السعرات الحرارية اللازمة للحياة. من المفيد أن نوضح ما هو مشترك بين مختلف أنواع العناية، كما هو مفيد أن نوضح أن العدالة بكل أنواعها تحتاج إلى حياد، وأن نعامل الأشخاص بالتساوي، وأن نعترف بحقوقهم. وهذا لا يعني أن ممارسة واحدة تشمل قيمة واحدة فقط. بل على العكس، عندما نوضح قيم العناية يمكننا أن ندافع بصورة أفضل عن صلتها بكثير من الممارسات التي فصلت عنها.

خذ بعين الاعتبار عمل الشرطة. تنظيميا، وكجزء من «نظام العدالة»، يجب أن يكون تنفيذ متطلبات العدالة واحدا من أعلى أولوياته. ولكن كلما تقدم فهم صلة العناية في ممارساته، ازدادت قدرته على العناية، فإنه غالبا يستطيع أن ينجز كمية أكبر بواسطة التربية والاستجابة للحاجات وبناء الثقة بين الشرطة والذين يتلقون حمايتهم، وبهذا الأسلوب نمنع انتهاكات القانون أكثر من أساليب «تنفيذ القانون» التقليدية التي فشلت. في بعض الأحيان يحدث إبعاد قيم العناية نظريا أكثر منه عمليا. ليس هناك مكان للسوق المثالية التي تعامل كل المقايضات بصورة لاشخصية والمشتركين بهذه المقايضات كأشياء قابلة للتبديل. ولكن الأسواق الواقعية غالبا تشمل أنواعا مهمة من العناية والاهتمام من قبل صاحب العمل

بالعمال ومن قبل العمال بالزبائن، وهكذا. فإن تقديرنا لعلاقات العناية في النشاطات الاقتصادية سوف يتحسن كلما ازداد تفهمنا للعناية. (انظر الفصل السابع).

وفي الوقت نفسه، ممارسات العناية ليست مكرسة لقيم العناية فقط. فهي غالبا تحتاج أيضا إلى العدالة. لنأخذ بعين الاعتبار الأمومة أو الأبوة بمعنى العناية بالطفل، أو القيام بواجب الوالدين، إذا فضلنا هذا اللفظ، ربما كانت هي أكثر ممارسات العناية اعتنائية، لأن الرابط الانفعالي بين المعتني والمعتنى به عادة قوي جدا، وهذه الممارسة تعتبر العناية الجيدة بالطفل القيمة الأولية. ولكن عندما يصبح فهمنا لهذه الممارسة أكثر بما يكفي عندئذ يجب أن تشمل توجيها معياريا لطريقة تجنب ميول كميول وضحتها رديك على نحو جيد: «احترم القصدية المتجسدة embodied willfulness» [٣٥]. وبالإضافة إلى ذلك، يجب على ممارسات الوالدية أن تشمل العدالة، وذلك باستلزام المعاملة المنصفة بين الأطفال الكثر في الأسرة وبتوزيع واجبات الوالدية بإنصاف.

تقلق رديك من أنه إذا فكرنا في العدالة والعناية على أنها أخلاقيات منفصلة، فإن هذا سيؤدي إلى مشكلة، على سبيل المثال، لا يمكن للاستجابة إلى الحاجات، كما هي الحال في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، أن يكون جزءا من اهتمامات العدالة. إن اعتناق هذا الرأي سيكون مؤسفا بالتأكيد تماما عندما بدأت تلبية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية تلاقي قبولا بوصفها حقوقا إنسانية على المستوى العالمي (حتى لو لم يحدث في الولايات المتحدة، حيث تلبية حاجات كهذه لا تعتبر حقا). أعتقد أن اهتمام رديك ليس مشكلة، وأن الاختلاف يكمن في الدافع. الدافع لإضافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية إلى الحقوق الإنسانية بناء على أساس السوق يؤدي إلى ظلم وفشل في المساواة، خصوصا حقوق المساواة في الحرية، وهلم جرا [٣٦]. ومن ناحية أخرى، عندما يكون دافع الاستجابة للحاجات هو العناية فإن تلبية الحاجات والعناية بالأشخاص المحتاجين سوف يُنجزان.

هذه المغايرة مفيدة، خصوصا في تقييم السياسات الاجتماعية، مثلا، سياسات الخير العام. حتى لو وفرنا متطلبات العدالة والمساواة بواسطة برنامج معين، فلنقل برنامج المدفوعات، فإننا لن نجد هذا البرنامج قاسيا وغير اعتنائي إذا لم يهتم بالمصلحة الواقعية (أو غيابها) التي ينتجها

البرنامج. يمكن للمرء أن يتصور أن مدفوعات كهذه قد تتوافر بتذمر شديد وازدراء عام لها من قبل الناس الذين يدفعون الضرائب لتمويل المدفوعات. ويمكن للمرء أن يتصور الخجل وتحطيم الاحترام الذاتي للناس الذين يتلقون هذه المدفوعات. وإذا استثنينا كميات المدفوعات وعدد الناس الذين يتلقونها الذي لم يقترب من متطلبات العدالة، فإن بقية هذا الوصف لا يختلف غالبا عن برامج الإنعاش العام في الولايات المتحدة. بإمكان المرء أن يقارن هذا بشكل برنامج اعتنائي معين. بالإضافة إلى تلبية متطلبات العدالة الأولية، إنه سوف يعزز الاهتمام بحاجات الذين يتلقون العناية، ويوفر الخدمات والأعمال لتلبيتها، ويعبر عن الاهتمام والعناية المطلوبة أخلاقيا من قبل المجتمع للأفراد الأكثر تعاسة واعتمادية.

يبدو لي أن العدالة والعناية كقيم بحد ذاتها تثير مجموعات من الاعتبارات الأخلاقية، وهذه الاعتبارات مختلفة ويجب على الممارسات الواقعية أن تشمل كلا من العناية والعدالة، ولكن بأولويات متناسبة. مثلا، يجب أن تكون الأولوية في ممارسة العناية بالأطفال التي يقوم بها موظفون في مراكز عناية الأطفال هي حماية ونمو الأطفال، بما فيهما تلبية حاجاتهم المادية والتربوية. ويجب ألا تغيب عن العدالة: يجب أن يعامل الأطفال باحترام، ولا يجوز التسامح مع انتهاكات العدالة التي تشكل تمييزا عرقيا أو إثنيا ضد بعض الأطفال. ولكن توفير العناية عوضا عن تطبيق العدالة سيكون الهدف الأولي في ممارسة القرار القانوني في توزيع الميزانية على المراكز المحلية لتجنيد مساعيها لتحسين تنفيذ القانون. ويجب أن تتلقى المراكز المحلية التي تعاني أكثر من غيرها من خطر الجريمة الجزء الأكبر من الميزانية، وذلك لتحقيق قدر أكبر من المساواة في الحماية الشخصية. يجب على العناية ألا تغيب: يجب أن تكون العناية بضحايا الجريمة وضحايا وحشية الشرطة جزءا من مساع كهذه. ولكن تأمينا ومساعدة ومساواة أكثر من العناية بالضحايا ستكون الهدف الأولي لقرارات تشريعية كهذه.

إذا قلنا إن على الأشخاص أن يمثلوا أمام العدالة، فإن ما نعنيه هو أن القانون يجب أن يطبق، وإذا اكتشفنا أن هؤلاء الأشخاص مذنبون فمن الضروري أن يعاقبوا. لا نقول إنه على الأطفال أن يمثلوا أمام العدالة، على

الرغم من أننا قد نعتقد أنهم يجب أن يعاقبوا، وأنه يجب على العقاب أن يكون منصفا. ولكن معنى العدالة يرتبط بقواعد وقوانين، وأيضا بالإنصاف بطريقة تختلف عن معنى العناية.

في بعض الأحيان نستعمل «يعتني بـ» Take care of بمعنى قريب إلى «يتعامل مع»، وعادة بعيدا عن المعنى المتضمن في العناية. على سبيل المثال، قد يقول رئيس عصابة إلى أحد أتباعه إن عليه أن «يعتني» بشخص ما بمعنى قتله، أو قد يطلب مدير عمل إلى موظف أن يعتني بمشكلة تجارية. ولكن معاني العناية في هاتين الحالتين لن تكون قريبة من معاني العدالة تماما، كما أن الكلام عن العناية في سياقات وممارسات العناية كالعناية بالأطفال والتربية والعناية الصحية لن تكون قريبة من معاني العدالة.

لا تظن رديك أن العدالة ترتبط جوهريا بتقليل قيمة العلاقات. ولكن يمكن للعدالة والقيم المرتبطة بها أن تساند الفردية individualism أكثر مما تتظاهر به. يبدو لي أن بإمكاننا أن نتوافق بما فيه الكفاية مع الآخرين، لتشكيل كيان سياسي، ونطور مجتمعا مدنيا على أسس العناية عوضا عن العدالة. يبدو لي أن علاقات العناية أوسع وأعمق من علاقات العدالة. فنحن في إمكاننا أن نعامل الناس بعدالة ضمن إطار علاقات العناية، وكأننا أفراد ليبراليون متفقون على الاحترام المتبادل. يمكن فعل ذلك بسياقات أكثر شخصية، على سبيل المثال، عندما يتنافس الأصدقاء بإنصاف بلعبة ينشدون فيها الربح أو عندما يعامل الوالدان أطفالهما بالتساوي، أو يمكن فعل ذلك في سياقات عامة وسياسية واجتماعية، على سبيل المثال، عندما يعترف الناس بعضهم ببعض بوصفهم أعضاء مشاركين في جماعة تعمل على تشكيل سياسي يوافق على نظام قانوني. عندما تكون العدالة هي القيمة المرشدة، فإن هذا يستلزم احترام الحقوق الفردية. ولكن عندما نهتم بالرباط الذي يشكل الفئة الاجتماعية، والذي نحتاج إليه، لكي يحفظ كيان الفئة، فأنا أحاجج بأن علينا أن نوجه أنظارنا إلى العناية.

علاقات العناية

إذن، رأيي الشخصي هو أن: العناية هي ممارسة وقيمة على حد سواء. إنها كممارسة، تبين لنا كيف نستجيب للحاجات ولماذا يجب أن نستجيب لها. فهي توطد الثقة والاهتمام المتبادلين والترابط بين الأشخاص. وهي ليست

سلسلة من الأفعال المنفردة، ولكنها ممارسة تتطور مع تطور مواقفها المناسبة attitudes. ولها صفات ومعايير يمكن وصفها، ولكن الأهم من ذلك، أنه يمكن اعتمادها، ويجب تحسينها عندما تصبح العناية الكافية عناية جيدة. وعلى ممارسات العناية أن تعبر عن علاقات العناية التي تقرب الأشخاص بعضهم من بعض، ويجب أن تفعل ذلك بطرق أكثر إرضاء أخلاقيا على نحو متزايد. على ممارسات العناية أن تحول الأطفال والآخرين إلى كائنات إنسانية تحوز الإعجاب أخلاقيا بتزايد.

خذ بعين الاعتبار طريقة بناء الثقة، خطوة بخطوة، إلى حد كبير بواسطة ممارسة العناية. إن الثقة هشة ويمكن تدميرها بحادثة واحدة، وقد تحتاج إعادة بنائها إلى وقت طويل وتعابير كثيرة من العناية، وإلا فإن إعادة بناء الثقة ستكون مستحيلة. إن علاقات الثقة هي أهم العلاقات الشخصية والكنوز الاجتماعية. لكي ينموا ويزدهروا، يحتاج الأطفال إلى أن يثقوا بالأشخاص الذين يعتنون بهم، والذين يوفرون عناية كهذه في حاجة إلى أن يثقوا بزملائهم أعضاء جماعاتهم لكي لا تكون ثقة أطفالهم في غير محلها. ولكي يكون السلام ممكنا، فإن الفئات المتنازعة في حاجة إلى أن تتعلم القدرة على الثقة بعضها ببعض بصورة كافية، حتى لا تكون الثقة التي باتت في غير محلها أكثر تكلفة بكثير من عدم الثقة. ولكي تقوم بعملها على خير ما يرام، تحتاج المجتمعات إلى أن تنمي الثقة في ما بين المواطنين، وكذلك بين المواطنين والحكومات. ولكي يتحقق أي تقدم يمكن للمجتمع إنجازه هناك حاجة إلى التعاون الذي يوطد الثقة بين الأفراد. إن العناية تختلف عن الثقة، ولكن يجب على العلاقات الاعتنائية أن تتميز بالثقة، لأن العناية والثقة تسند كل منهما الأخرى.

وبالإضافة إلى أنها ممارسة، فالعناية أيضا قيمة. ويجب أن نقدر الأشخاص الاعتنائيين والمواقف الاعتنائية، ونستطيع أن ننظم عدة تقديرات لطريقة ترابط الأشخاص بواسطة مجموعة من الاعتبارات الأخلاقية التي ترتبط بالعناية أو بغيابها. على سبيل المثال، نستطيع أن نتساءل عن علاقة ما عما إذا كانت مفعمة بالثقة وتراعي شعور الآخرين تبادليا، أو أنها عدائية أو انتقامية. ونستطيع أن نسأل عما إذا كان بعض الأشخاص يقظين أو استجابيين لحاجات بعضهم الآخر، أو لا اكتراثيين ومنهمكين في شؤونهم

الخاصة. في رأيي، تختلف العناية عن النزعة الخيرية benevolence، لأنها تصف علاقة اجتماعية أكثر من أن تصف ميلا فرديا، ولكن لا يمكن اختزال العلاقات الاجتماعية إلى حالات فردية. يجب أن ننمي العلاقات الاعتنائية بين الأشخاص في علاقاتهم الشخصية وبين أعضاء المجتمعات الاعتنائية. غالبا إن علاقات كهذه هي تبادلية على المدى الطويل إن لم تكن في أوقات معينة. وتتجسد قيم العناية الخاصة في علاقات العناية وليس في الأشخاص كأفراد.

بالنسبة إلى المدافعين عن أخلاق العناية، تتضمن العناية اعتبارات أخلاقية ذات أهمية على الأقل كاعتبارات العدالة. وعندما نفهمها بصورة كافية، فإن أخلاق العناية مناسبة للرجال والنساء. وعلى كل من الرجال والنساء الإقرار بالقيمة الهائلة لنشاطات العناية التي يعتمد عليها المجتمع، والتي يجب أن تتوزع بإنصاف. عليهم أن يقروا بقيم الإنصاف والعدالة على حد سواء.

تشكل العلاقات الاعتنائية المجتمعات الصغيرة للأسرة والصداقة التي تعتمد عليها المجتمعات. وتساهم العلاقات الاعتنائية من النوع الأضعف مع الأشخاص الأكثر بعدا في زيادة الثقة بينهم إلى درجة أنهم يتعايشون معا بسلام، ويحترم كل منهم حقوق الآخر. ولكي يتحقق التقدم على الأشخاص معا أن يعتنوا بخير أعضاء المجتمع والبيئة.

يدرس لورنس بلم كيف تشكل الجماعات الواقع الأخلاقي وتدعم (أو لا تدعم) قيم الأشخاص الفردية. على سبيل المثال، بالنسبة إلى جماعة معينة، إن مستوى معينا من الاهتمام بالآخرين سوف يترجم كـ «عبء غير مناسب» [٣٧]. نستطيع أن نتفهم كيف للجماعة الاعتنائية أن تحمي وتبرر مساعي الأشخاص الاعتنائيين، وكيف أنه من الأصعب كثيرا للأشخاص أن ينموا علاقات اعتنائية عندما تعزز رسائل «الجماعة»، عوضا عن العكس، قيم الأنانية والمنافسة وانتصار الأكثر تناسبا. وكرد على الرأي الأخير، يوجد تناقض صارخ بين طريقة اعتبار «لأهلهم» their own كأعضاء عائلاتهم وفئاتهم، وطريقة اعتبار الأشخاص للبعيد، وهذا ما نراه في الصورة التقليدية للأسرة في «عالم قاسي القلب». وكرد آخر، هناك حتى داخل العائلات وبين الأصدقاء توجه متسق نحو المصلحة الذاتية، ولا يقلل من هذا الجهد سوى القيود التعاقدية. ولا واحد من هذه الردود مرضٍ أخلاقيا.

تبني أخلاق العناية علاقات اعتنائية واهتماما واستجابة متبادلة للحاجة على كل من المستوى الشخصي والمستوى الاجتماعي الأوسع. قد نتفق على طرق مختلفة للتعامل بعضنا مع بعض ضمن إطار العلاقات الاجتماعية التي نهتم فيها - بما فيه الكفاية - بأن نشكل كيانا اجتماعيا. على سبيل المثال، ولأغراض محدودة، قد نتصور أنفسنا كأفراد ليبراليين في السوق التجارية، نتمتع بالاستقلال والحكم الذاتي، وقد نتبنى مشاريع حكم وقوانين ليبرالية وسياسية لزيادة المنافع الفردية. ولكن يجب ألا نتجاهل الواقع الأعمق للاعتماد المتبادل والحاجة إلى علاقات اعتنائية لاستيعاب وحماية سلامة مشاريع كهذه. إن نموذج التجريد المصطنع للفرد الليبرالي يناسب، في أفضل الأحوال، جزءا محدودا ومفيدا من الحياة الإنسانية، وليس كلها. تقدم أخلاق العناية نمطا من التفكير عن تقييم كل من العلاقات القريبة المدى والبعيدة المدى لتطوير مجتمعات مُرضية أخلاقيا.



3

الشخص الاعتنائي

أن يكون المرء اعتنائيا لا يعد من الفضائل التي تتبادر إلى الذهن فور التفكير في محاولة تذكر قوائم الفضائل التي صادفناها. ولكن يظن أكثرنا أن كون المرء اعتنائيا شيء يثير الإعجاب، ونحن نريد أطفالنا أن يصبحوا أشخاصا اعتنائيين.

في كتابه «مآزق وفضائل» *Quandaries And Virtues* يسجل إدموند بينكوفس Edmund Pincoffs ٢٢١ صفة أو سمة للأشخاص لكي نختار منها بعض الصفات التي نعدها فاضلة أو شريرة، صفات مثل أن يكون المرء خيريا ومحسنا وشجاعا ومنصفا وصادقا أو غيريا، قاسيا وأنانيا وانتقاميا [(١)]. وأن يكون المرء اعتنائيا ليس ضمن هذه القائمة الطويلة من الصفات التي تشمل أن يكون المرء صديقا ولطيفا وغير ودي وكسلان. أيضا صفات أخرى اعتنائية على القائمة كالشفقة والأدب والجبن والخداع والخنوع والجدير بالثقة، وهذا يذكرنا بكيف يمكن لهذه القائمة أن تكون

«الثقة ليست فضيلة عامة، لأنها يمكن أن تُمنح لمن لا يستحقها»

المؤلف

طويلة. لكن يبقى غياب العناية دلالة على أن كثيرا منا الآن يعتقد أن العناية قيمة مهمة جدا - بالتوازي مع العدالة - وكثير منا يعتقد أنها فضيلة مهمة.

العناية والاعتناء غائبان أيضا من فهارس أليسدير ماكينتاير Alasdaire Mcintyre في «ما بعد الفضيلة» *After Virtue* [٢] أو جيمس وولاس James Wallace في «الفضائل والرذائل» *Virtues and Vices* [٣]، أو النسخة المعنونة بـ «الفضيلة والعقل»[٤] التي تعالج رائدة التنظير في الفضيلة، فيليبا فوت Philippa Foot. العناية والاعتناء غائبان حتى من فهرس الكتاب الأكثر حداثة لماكينتاير «الحيوانات العاقلة الاعتمادية: لماذا الكائنات الإنسانية تحتاج إلى الفضيلة» Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need Virtue حيث يقر بالاعتماد الهائل للبشر بعضهم على بعض [٥] يقترح بعض الناس أن الاعتناء قريب من الفضيلة المسيحية، كاريتاس Caritas [*]، لكن كاريتاس مرادفة للإحسان. على أي حال، تختلف العناية عن الإحسان - عندما نعتني بأطفالنا لا نقوم بهذا الفعل بدافع الإحسان - تقدير العناية مستقل تماما عن أي أساس ديني، لهذا السبب هي فضيلة أقوى، لأن من لا يتبعون تقليدا دينيا معينا ليست لديهم أسباب كافية لقبول حجج ذلك التقليد (الديني). ويمكن تأسيس فضيلة العناية على التجربة الكلية لتلقي العناية وممارسة العناية.

وأنا أدفع بحجة أن الشخص الاعتنائي يختلف عن الشخص الذي يمتلك فضيلة نسميها «اعتنائية»، لكن ماذا يمكن لهذه الفضيلة أن تكون؟

لنبتدئ بالسؤال عن الأشخاص: من هم هؤلاء الأشخاص؟ أبتدئ بإطار معياري، وأسأل كيف يجب أن نفكر في أشخاص قادرين على التساؤل عن كيف يجب أن نعيش. وبعد ذلك سوف أسأل عمّا إذا كان من واجبهم أن يكونوا اعتنائيين، وماذا يجب أن يكون معنى هذا القول.

وهكذا أقاوم الاتجاه المعاصر، عندما أتكلم عن الأشخاص، بالتسليم بتصورات وافتراضات وإطارات العلم ونمط الفكر الذي يقول إن ما نقوله عن الأشخاص يجب أن يتناسب مع منظور الشخص الثالث Third - Person Perspective. إن هذا الاتجاه منظور واحد، وبكل تأكيد مفيد لبعض الأغراض ولكنه، وفق ظني، ليس مفيدا في معالجة الأسئلة المعيارية. عوضا

(*) كلمة يونانية تعني محبة كل الناس [المترجم].

عن ذلك، سوف أنظر إلى الأشخاص على أنهم كائنات فاعلة أخلاقية Morel Subjects قادرة على الفعل وعلى تنظيم حياتها ومؤسساتها ومجتمعاتها عبر الزمن، على الأقل إلى حد ما، وذلك بتنمية صفات وممارسات وقيم معينة في انفسهم وأنفس الآخرين.

من الشخص الفاعل أخلاقيا؟ كُتب الكثير في السنوات الأخيرة عن آراء هيوم الجديدة. ووفقا لهذه الآراء، فإن وحدة الشخص unity of person ليست موجودة، لكن عوضا عن ذلك، هناك كتلة من الحوادث النفسية. يقول سيدني شوميكر Sydney Shoemaker نيابة عن درك بارفيت Derek Parfit: «إنه لا يعتقد أن التجارب... أشياء تحتاج بطبيعتها إلى كائنات فاعلة»، إن وجود تجارب بارفيت، كالإدراكات الهيومية، مستقلة عن - وبمعنى ما أكثر جوهرية - الإدراكات التي تملكها الكائنات الفاعلة (٦).

لا أستطيع الدفاع عن هذا الرأي هنا، ولكن أبتدئ بالافتراض أنه من وجهة نظر الفاعلة الأخلاقية التي تحاول تحمّل مسؤولية عيش حياة يمكن أن تراها مقبولة، إن رأيا كهذا يلغي ذاته بذاته ويبيّن أنه يجب ألا نبتدئ بافتراضاته. عوضا عن هذا الرأي، ابتدئ بالإدراك الذاتي أننا، وفق اعتقادي، محمّلون بالمسؤولية الأخلاقية. تجربة الوالدية واحدة من أفضل التجارب التي توضح هذه النقطة. عندما يعتني أحد بطفل لا عون له وسوف يموت إذا لم يطعمه ويحرسه أحد، على المرء ألا يخضع لليأس، مهما كان الوضع مغريا. المرء مجبر أخلاقيا لأن يجمع شتات نفسه ويصبح كائنا فاعلا قادرا. وقد يفشل المرء في أن يفعل ذلك، ولكن إذا فشل فإنه يفقد صفته ككائن مسؤول أخلاقيا.

هكذا أعتقد أننا نختبر أنفسنا بوصفنا كائنات فاعلة أخلاقيا وبوصفنا أشخاصا. من المنظور المعياري الذي يعتبر كيف يجب أن نعيش، علينا أن نفترض أنه يوجد «أنا» قادرة على أن تستجيب لتوصيات مقترحة بالقبول أو الرفض (حتى الأطفال يفهمون هذا جزئيا) وقادرة على تحمل مسؤولية كثير من اختياراتنا الأخرى.

الشخصية الأخلاقية moral personhood هي أيضا مرتبة تمنح للكائنات الحية الإنسانية بواسطة القانون والأخلاق وممارسات إنسانية كثيرة أخرى. لا يوجد أشخاص في الطبيعة يمكن تصورهم

بمعزل عن الكائنات الإنسانية التي تختبرها، لكن داخل التاريخ والعوالم الاجتماعية، التي تشكلهم، هناك كثير من الممارسات التي تعترف بنا كأشخاص أخلاقيين.

من الممكن، إن لم يكن فعليا، أن يكون الأطفال كائنات فاعلة أخلاقية. فهم عندما لا يؤدون ما يجب عليهم فعله فإننا نؤنبهم. والقصد من ذلك هو إرشادهم تدريجيا لكي يتحملوا المسؤولية الأخلاقية تجاه أنفسهم. وفي مراحل معينة قد لا نتوقع أنهم سوف يفهمون الأهمية الأخلاقية لسلوكهم. لكننا نستطيع أن نحاول أن نغرس فيهم في السنين الأولى الصفات الملائمة ونساعدهم على المشاركة في الممارسات الأخلاقية.

تبين هيلدا نلسون Hilda Nelson مع كثير غيرها، كيف «تبنى الهويات سرديا» على الرغم من أنها قد لا تكون هكذا فقط [٧]، وهي تبيّن أيضا كيف نستطيع أن نغير هوياتنا بوساطة «القصص المضادة» Counter stories. تقول دايانا مايرز إن السردية narrativity توضح كيف يمكن للناس أن يتأثروا بسياقها الاجتماعي، ومع ذلك يحتفظون بقدرتهم على تشكيل حياة أخلاقية محددة ذاتيا على إعادة تقييم القيم، وإعادة تخطيط طريقهم في الحياة، وإعادة تصميم مثلهم [٨]. قد تكون هذه الطريقة مفيدة في التفكير عن كيف نشكل ذاتنا وحتى كيف نستطيع المضي في اتجاهات جديدة: هل يجب أن نصبح اعتنائيين أكثر، مهتمين بالظلم أكثر والتقليل من عزمنا على تحقيق مصالحنا الشخصية، طالبين الاحترام أكثر؟ ولماذا؟

أنطلق، إذن، من منظور معياري. لكن عوضا عن المنظور المعياري الكانطي الذي اقترحته بعض الملاحظات التي عملتها، سوف أنطلق من منظور أخلاق العناية. على خلاف بعض من هؤلاء الذين يكتبون عن أخلاق العناية، يجب ألا نفكر فيها كأخلاق طبيعية [٩]. نعم، العناية تحدث ويجب أن ندرسها تجريبيا ونوضح القيم المغروسة فيها. ويجب أن نعتبر السبل الإبستمولوجية التي استعملت لرفضها والتي يمكن الآن أن تستعمل لاكتشاف أهميتها وقيمتها. ولكنني أرى أخلاق العناية من منظور معياري كأي أخلاق أخرى. إنها تخاطب أسئلة عما إذا وكيف ولماذا يجب أن نمارس نشاطات العناية؟ أسئلة عن معاني العناية والاعتناء. إنها تقيم بصورة خاصة علاقات العناية.

الشخص في أخلاق العناية

تنظر أخلاق العناية بصورة مميزة إلى الأشخاص بوصفهم كائنات علاقاتية ومستقلة، تركز نظريات الأخلاق الديؤنطولوجية والنتيجية - التي تتمثل في النظريات الأخلاقية السائدة كالنظرية الكانطية والمنفعية - انتباهها على قرارات الكائنات الفاعلة التي تفترض أنها أفراد مستقلون ويحكمون ذواتهم بذواتهم. وتركز أيضا نظرية الفضيلة على الأفراد وميولهم. وبالمغايرة، تفكر أخلاق العناية في الأشخاص ككائنات تتأثر وتندمج في علاقات مع الآخرين، وبالنسبة إلى كثير من المنظرين بالعناية، يتشكل الأشخاص - على الأقل جزئيا - من علاقاتهم الاجتماعية. توجه أخلاق العناية الانتباه خصوصا إلى العلاقات بين الأشخاص، وتقدر علاقات كهذه وتقدر علاقات العناية. ولا تفترض أن العلاقات التي لها صلة بالأخلاق اختارها الأشخاص طوعا بإرادة حرة ومتساوية، كما تفعل النظريات الأخلاقية السائدة. إنها تثمّن أيضا قيم العناية بين أشخاص يتفاوتون بالقوة في علاقات قسرية كالتي توجد بين الوالدين والأطفال، وبين أعضاء الفئات الاجتماعية مختلفة الأنواع. بالنسبة إلى أخلاق العناية، إن انغراسنا في السياقات العائلية والاجتماعية والتاريخية أساسي.

تحاجج جين كيلر Gene Keller بأن هذا التصور للشخص مركزي في الأخلاق النسوية. فهي تكتب أنه «بغض النظر عن الشكل الذي تكتسبه الأخلاق النسوية في النهاية، فإنها سوف تشمل نموذجا علاقاتيا للفاعل الأخلاقي. أي، الفكرة التي تقول إن الفاعل الأخلاقي «ذات محملة» Encumbered self دائما مغروسة في علاقات من لحم ودم، وتتشكل جزئيا من هذه العلاقات، حقيقة واقعة وستبقى كذلك» [10]. سوف أعدّل هذا الرأي لأنني أعتقد أن الأخلاق النسوية أوسع من أخلاق العناية، ولكن هذا ينطبق عموما، وفق اعتقادي، على أخلاق العناية.

وهذا هو وصف ماريلين فريدمان للأشخاص العلاقاتيين كما طورها النسويون المعاصرون:

> **«وفق الاتجاه العلاقاتي، فإن الأشخاص، جوهريا، كائنات علاقاتية تطور المقدرة على الحكم الذاتي... في سياقات قيم ومعان وأنماط من التأمل الذاتي التي لا تستطيع أن توجد إلاّ كما تتشكل بوساطة ممارسات اجتماعية...**

إحدى المعلومات المعروفة جيدا الآن. تقر بأن قدراتنا على التفكير وهوياتنا ذاتها تتشكل دائما جزئيا بوساطة علاقات جماعية وأعراف، ونحن لا نستطيع الشك فيها من دون إلغاء قدراتنا على التفكير في الوقت نفسه.

يترعرع كل واحد منا في سياق اجتماعي من نوع معين، نموذجيا، ولكن ليس دائما، في سياق أسرة موجودة في شبكات اجتماعية أوسع كالجماعة والأمة. تقريبا كلنا نبقى طوال حياتنا مرتبطين بعلاقات اجتماعية وجماعية التي يعرف جزء منها - على الأقل - هوياتنا ويؤسس قيمنا»[11].

ينتقد البعض تصور فريدمان للشخص المتطور أكثر؛ لأنه يفسر العلاقات الاجتماعية على أنها مجرد علاقات سببية وليست عناصر تشكيلية [12]. على أي حال، نستطيع القول إنه في رأي معظم النسويين، ينظر إلى الفرد على أنه كائن على الأقل تؤثر فيه علاقات اجتماعية أكثر مما هي الحال في الأسطورة الليبرالية التقليدية «الرجل الذي يصنع ذاته»، وينظر إليه أيضا بوصفه كائنا، جزئيا ولكن بصورة مهمة، مؤلفا من علاقات اجتماعية.

تصف دايانا مايرز مختلف تصورات الذات المعاصرة التي تعتبرها مؤثرة. «الذات العلاقاتية»، تكتب:

«هي الذات التي ترتبط بيْ شخصيا Interpersonally... كذات علاقاتية... تشارك الناس في أفراحهم وأحزانهم بعضهم مع بعض، تعطي وتتلقى العناية، وتستفيد من كثير من المكافآت، وتعاني كثيرا مفاقمات الصداقة وعضوية الأسرة والانتماءات العرقية والدينية، وما شابه ذلك. هذه العلاقات مصادر هويتنا الأخلاقية، لأن الناس تخلص إلى المقربين والآخرين الذين يعتنون بهم، وهذا الإخلاص يصبح مصدر الاهتمامات الأخلاقية[13].

قد يحل تصور الشخص العلاقاتي بعض الإرباكات المعاصرة التي تنشأ عن طريقة التعانق العاطفي مع الآخرين [14]. في أمثلة يحاول بعض الأطفال تخفيف أسى أطفال آخرين نرى شيئا يظهر كشعور عفوي تعاطفي مع الآخرين ورغبة في مساعدتهم في التغلب على تعاستهم [15]. هناك جانب آخر لتصور «الطبيعة الإنسانية» المرسومة في صورة الطفل الصغير الأناني الذي يصارع كل العقبات ليحصل على ما يريده. إذن الأطفال الصغار لا يملكون بعد شعورا بذاتهم كأشخاص مستقلين، وهذا قد يعني بكل بساطة أنهم يشعرون بألم

الطفل الآخر كألمهم. لكن إذا لم يفهموا أنفسهم كأفراد، فكيف نفسر سلوكهم؟ بيّن لورنس بلم كيف أن كلا من نموذج «الاستنتاج» ونموذج «العرض» Projection لا ينطبقان على كثير من الحالات الملاحظة [١٦].

وإذا نظرنا إلى الشخص على أنه تجسيد لشبكة من العلاقات فإن العلاقات التي تشكل طفلا واحدا ستختلف عن العلاقات التي تشكل طفلا آخر، ويمكن حتى للطفل الصغير أن يعرف أنه مختلف عن الآخرين، لكن عندما يكون الطفل الآخر تعيسا فقد تختل العلاقة بينهما، وقد يتمنى لو أنها أفضل. وهذا لا يناقض شعوره بالفرح في مناسبة أخرى لألم طفل آخر، مثلا، إذا شعر بأن الطفل الآخر هدّده بامتلاك لعبته. قد ندرس هذا التفسير مع التفسيرات الأخرى.

قد يفسر تصور الذات العلاقاتية الصمت أخلاقيا نحو العلاقات مع الأشخاص والفئات الأخرى، لكن ذاتا كهذه تصبح، عندما تتطور، فاعلا أخلاقيا قادرا على تشكيل هويته وحياته وأفعاله. إن طريقة التنظير في التفاعل بين النواحي الخارجية والداخلية هي موضوع مناقشات نسوية واسعة.

العناية والحكم الذاتي

هل يستطيع الأشخاص الاعتنائيون حكم ذواتهم Autonomous؟ إن كتاب «الحكم الذاتي العلاقاتي» *Relational Autonomy* مملوء بالمقالات التي تعيد تصور الحكم الذاتي للأشخاص العلاقاتيين.

يبقى التوصل إلى الحكم الذاتي واجبا علينا، ولكنه سيكون نوعا للحكم الذاتي مختلفا كليا عن الذات الذرية المكتفية ذاتيا، والتي يمكن استقطارها، بقساوة، من النظرية الليبرالية التقليدية. يرى المحررون أن النظرية العلاقاتية للحكم الذاتي كسلسلة من وجهات نظر مرتكزة على «الاعتقاد بأن الأشخاص مغروسون اجتماعيا وأن هويات الكائنات الفاعلة مؤسسة في سياق العلاقات الاجتماعية». يتشكل الأشخاص من علاقات اجتماعية معقدة ومتشابكة، بما فيه العرق والطبقة الاجتماعية والجنس والإثنية والعلاقات الاجتماعية والجماعية. «إن تركيز الاتجاهات العلاقاتية» كما يستطرد المحررون، «هو على تحليل المضامين بين ذاتية Inter subjuctive والميادين الاجتماعية للشخصية Selfhood والهوية» [١٧].

قد يكون وصف دايان مايرز للحكم الذاتي كمجموعة من الكفاءات مقنعا «الشخص الذي يحكم ذاته»، كما تقول، «سوف يطوّر ذخيرة من المهارات التي تساعده على إنجاز الاكتشاف الذاتي والتعريف الذاتي والتوجيه الذاتي». يستطيع الأشخاص العلاقاتيون تطوير هذه المهارات، على الرغم من أن البعض يصعب عليهم هذا أكثر من غيرهم. «كما هي الحال في بقية الكفاءات» وتلاحظ أن، «المرء يتعلمها بالممارسة والممارسة تكمل المهارة» (١٨).

نحن عادة ما نتعلم أن نكون ذاتيين من خلال تفاعلنا مع الآخرين، على الرغم من أننا لسنا أسرى لظروفنا أو ما تربينا عليه، إن علاقاتنا الشخصية والأسرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية مع الآخرين قد تدعم أو تردع قدرتنا على الوصول إلى بدائل ذات جدوى (١٩)، ونحن نتشكل ونقدر على تشكيل هذه العلاقات.

الأشخاص العلاقاتيون والالتزام الفائق

بالنسبة إلى بعض نقاد أخلاق العناية، أن تصور الشخص العلاقاتي الذي تعمل به النظرية منغمس بعمق في علاقات اجتماعية مفروضة. مثلا، تتذمر داريل كوهين DaryL Coehn من أخلاق العناية؛ لأنها تنظر إلى الذات على أنها كائن علاقاتي فقط، ولأنها تمجد العناية فوق أي قيمة أخرى. وتستطرد بالقول إنه علينا ألا نتساهل مع الذين يمارسون الضرب، وألا نتعاطف كثيرا مع المجرمين أو نهتم بشدة مع الفئات المضطهدة، إلى درجة أننا لا نجد وقتا للتسلية مع محبوبينا (٢٠). وتزودنا بأفكار مفيدة عن كيف نتجنب الاعتزاز بالفضيلة الذاتية المزيفة والميل إلى التلاعب الذي يثير قلقها في الأشخاص الاعتنائيين لكن نقدها ناجم - إلى حد كبير - عن التركيز على عدد قليل من الصياغات الأولوية لأخلاق العناية والشخص العلاقاتي. فكثير من الذين يشتركون في تطوير أخلاق العناية يقدمون تأويلات وتفسيرات وتقييمات إضافية لتجنب المبالغات التي ادعت رؤيتها. وكثيرون يشددون على كيف يجب على أخلاق العناية أن تأخذ بعين الاعتبار تجربة من يتلقون العناية ومن يقدمونها على حد سواء، وكيف يجب ألا يكون طاغيا. وهم أيضا يدرسون الطرق التي يمكن للعناية أن تفشل فيها، وأيضا الطرق الكثيرة التي يجب على العناية أن تتقدم فيها.

لقد قلّل عدد كبير من النظريات الأخلاقية السائدة في الماضي من شأن العناية. والذين يوضحون قيمتها الآن يريدون تصحيح هذا النقص، ولكنهم لا يقترحون أنها القيمة الوحيدة التي تحتاج إلى انتباهنا.

لقد كانت مايرز مشاركة مهمة في المناقشات الحديثة للعناية وأهميتها، ولديها أيضا اهتمامات بالتصور النسوي للشخص العلاقاتي. وبعد أن لخصت عددا من تصورات للذات قالت إنه يمكن النظر إلى تطور الذات بوصفها ذاتا منفصلة عن الآخرين جزئيا فهي ذات «متشابكة جدا في نسيجها العلاقاتي إلى درجة أنها لا تستطيع أن تحقق هوية أخلاقية مميزة». يمكن للعلاقات القيمة، كما كتبت، أن تضيع في «طاعون من الالتزامات» [٢١].

ومن الممكن مخاطبة هذا الاهتمام. فهو يتجاهل نقطة أشار إليها كثير من النسويين، المساعدة الاجتماعية غير الكافية هي التي تجعل عددا كبيرا من التزامات الشخص العلاقاتي عبئا وصعبة التحقيق. مثلا، إن ما يضع معظم عبء العناية بالمتقدمين في السن، والذي يدفع الأمهات إلى المعاناة من الصعوبات بالتورط في الشبكات العلاقية، لهو ذو علاقة قوية بقلة الترتيبات للعناية الكافية بالأطفال [٢٢]. يمكن للوالد الاعتنائي الذي يتلقى عناية كافية أن يشعر بسعادة بمكالمة هاتفية بين الفينة والأخرى من ابنته المشغولة، وهذه المكالمة تقوّي رباط القرابة الذي يشمل التفاهم المتبادل. إن الوالد لا يريد، والطفل الناضج لا يحتاج إلى قضاء فترات طويلة من الوقت والطاقة لتثبيت العلاقة بينهما ثانية. إن الأطفال الذين يتلقون العناية الكافية والسعيدة في مراكز عناية الأطفال لا يحتاجون إلى التفاعل المستمر مع والديهم لكي يفهموا أنهم محبوبون ومقدرون، وأن علاقتهم مع والديهم قوية وحميمة.

وبكل تأكيد، ففي بعض الأحيان سوف تبدو المتطلبات الواقعية التي يفرضها الأشخاص الآخرون على الشخص العلاقاتي ساحقة، وقد لا تكون من النوع الذي يمكن للمجتمع أن يتحمل مسؤوليتها، حتى ولو شملت خدمات نفسية بالإضافة إلى مواد عناية صحية أخرى. لكن عندما تكون العلاقات متشابكة إلى درجة أنها تحد من حرية الفاعل فإن غالبا ما تكون من ذلك النوع من العلاقة التي تحتاج إلى أن نعيد النظر فيها.

قد يشبه الاختلاف هنا غالبا الاختلاف بين أشخاص يشعرون بأن يجب عليهم أن يتكلموا باستمرار مع الشريك كي تكون العلاقة قريبة، وهذا لايشكل مشكلة إذا كان لدى الشريك نفس الشعور. لكن يمكن أن توجد علاقات تتميز بالتفاهم المتبادل الذي

يسمح لكلا الشخصين بالغياب أو الصمت لفترة طويلة، وأن يكونا بكل تأكيد كائنات أخلاقية فاعلة. كثير من العلاقات التي نتورط فيها هي علاقات لا نختارها، ولكننا بكل بساطة نجد أنفسنا فيها، كعلاقة الوالدين والأطفال. ونحن نجاهد لكي نعيد بناء حتى هذه العلاقات. ومن بين العلاقات التي نختارها، نستطيع توجيه حياتنا نحو هؤلاء الذين ننسجم معهم باحترام لدرجة الاندماج الذي يريدونه ومن وجهة نظر مستوى مطالبهم. يستطيع الأصدقاء أن يتقبلوا صداقتهم بعضهم مع بعض بدرجة عالية من العناية من دون الإشارة المستمرة إلى هذه الحقيقة.

العناية كفضيلة في الأشخاص

من السهل أن نفترض أن العناية فضيلة يمتلكها الأشخاص ونستطيع تفسير الفضائل، كما تفعل نظرية الفضيلة عادة، على أنها ميول dispositions لدى الأفراد. ويظن البعض أن العناية هي اسم آخر للإحسان، وفضيلة أخرى. وسوف أبين لماذا لا أوافق على هذا الرأي.

يرى مايكل سلوت Michael Slote الشخص الاعتنائي كشخص قريب من الشخص المحسن، لكن الإحسان يهدف خاصة إلى خير الإنسانية جمعاء، بينما العناية، على الرغم من أننا نستطيع مدها لتشمل «اهتماما جوهريا بجميع الكائنات الإنسانية»، لكنها لا تسمح لنا أن نفضّل هؤلاء القريبين والعزيزين [٢٣]. لقد قدّم مايكل سلوت واحدا من أكثر التفسيرات المتوافرة شمولية لأخلاق مبنية على تصور للشخص الاعتنائي. وهو يدافع عن أخلاق عناية ترتكز على الفاعل. وهو يعتقد أن العدالة والفعل الصحيح وكل الأشياء التي يجب أن تهتم بها الأخلاق يمكن بناؤها على دوافع الشخص الاعتنائي. ولكي نتعامل مع مشكلة الدوافع الجيدة والنتائج السيئة، على الشخص الاعتنائي، كما يجادل، أن يعتني بطريقة تحقيق مساعيه وطريقة إنجاز أهدافه، على سبيل المثال، لكي يبقى الطفل سليما. فإذا قصد المرء أن يكون والدا جيدا فعليه أن يتعلم ما هي حاجات الأطفال. لهذا يعتقد أن كل ما تحتاجه الأخلاق هو فضائل الأشخاص الاعتنائية والمحسنة، شرط أن تكون مفسرة ومفهومة بصورة مناسبة.

وأنا أرحب بتقديره الحازم لفضيلة العناية وجهده لتوحيد الأخلاق. لكني أعتقد أن سلوت يتجاهل مركزية العلاقات الاعتنائية في أخلاق العناية. في رأيي، أن الشخص الاعتنائي سوف يشترك بعلاقات اعتنائية أيضا، وإذا افتقر

الأشخاص إلى المقدرة على أن يفعلوا ذلك، فربما كانوا أشخاصا يحاولون أن يكونوا اعتنائيين، ولكنهم ليسوا أشخاصا اعتنائيين بعد. لكي يكون الشخص اعتنائيا فإن هذا يتطلب كمّا أكبر من الدوافع والميول، إنه يتطلب القدرة على المشاركة في ممارسة العناية، وممارسة هذه القدرة. وكما رأينا، فإن العناية عمل وانفعال ودافع وقصد بالتساوي، يشترك الشخص الاعتنائي في هذا العمل عامة بطرق توفي شروط هذه المعايير، لكن لا تقتصر العناية على العمل، لهذا فليس من الكافي أن تنجز العمل وتطعم الطفل من دون دافع اعتنائي مناسب. لكن في رأيي، أن امتلاك دوافع اعتنائية لا يكفي لكي يكون الشخص شخصا اعتنائيا.

في مقالة تثير الاهتمام، يحاجج هوارد كورزر Hawared Curzer بأن أخلاق العدالة والعناية ليست سوى توصيفات لفضائل العدالة والعناية [٢٤]، كل منها ينطبق تقريبا على المدى الكامل لحالات الأوضاع الإنسانية، وفي رأيه أنها فضائل واقعية وليست فضائل مثالية. تتضارب في بعض الأحيان قيم العدالة والعناية. وقد تؤدي تضاربات من هذا النوع إلى سلوك لا أخلاقي مبهر أو إلى مشكلات الأيدي القذرة. ولكنه يظن أنها لا تهدد الأخلاق بالخطر، ولكنها تبيّن فقط أن الفضيلة الأخلاقية ليست المرشد الكامل للفعل الأخلاقي، ويجب أن تكمّلها الحكمة العملية.

هناك كثير من الأفكار الجذابة في هذا الشرح. يرفض كورزر علنيا - أظن بحق - الآراء التي تحاول أن تفضّل أخلاق العدالة على أخلاق العناية بوصفها قيمة، ولكن ليس كقيمة أخلاقية أو تراها أقل تطورا كنمط من التفكير الأخلاقي، أو كاعتبار جميل إضافي ينضم أو يندمج في أخلاق عدالة أكثر أهمية أو أخلاق عدالة دائما تمثل اولوية فوق العناية. يعترف كورزر على نحو ملائم بالاختلافات بين العناية والعدالة والأهمية العظمى لكل واحدة منهما.

لكن عندما ينظر إلى العناية فقط كفضيلة فإنه يتجاهل جانبا مركزيا في العناية: تقييماتها وتوصياتها للعلاقات بين الأشخاص، فهو يقول: «الشخص اعتنائي إذا كان هو أو هي على استعداد لتشكيل ولحفظ النوع الصحيح من العلاقات مع الأشخاص الصحيحين وبالطريقة الصحيحة وفي الأوقات الصحيحة ومن دوافع صحيحة،... إلخ. وعلى الشخص الاعتنائي أيضا أن يشعر بالمستوى الصحيح ونوع الرغبة القوية والمسؤولية نحو الناس الذين يكوّنون معه أو معها علاقات متنوعة ومختلفة» [٢٥]. إنه يعترف بالعلاقات القوية بين تعريفه وتعريف أرسطو للصداقة.

هذا يقطع شوطا طويلا في وصف الشخص الاعتنائي، لكنه محدود في تقييم سلوك وميول الفرد، بما فيه التفاعلات مع الآخرين، لكن ليس العلاقات ذاتها بين الأشخاص. إن توصيف الفضائل يركز على خصائص الأشخاص كأفراد. وعلى الأفراد أن «يشكلوا ويصونوا»، كما يعبر عنها كورزر، علاقات متنوعة. لكن هذا يتجاهل الواقع الهائل للعلاقات التي ننغمس فيها منذ ولادتنا. نحن منغمسون في هذه العلاقات سنوات طويلة، ونكتشفها ونتعرف عليها تدريجيا، ولكننا لا نصنعها. سيكون كثير من هذه العلاقات غير مرض - إلى حد كبير - وهي بكل تأكيد ليست من اختيارنا، وقد نضطر إلى أن نكافح للتخلص منها. ولكن غالبا عندما تكون غير مرضية فإننا نستطيع أن نعدّلها ونحسّنها ونحوّلها، وهي تحتاج في كل هذه الحالات إلى تقييم أخلاقي للعلاقات وليس فقط للميول. ونحتاج إلى توصيات أخلاقية لنعرف ما إذا كان علينا أن نبقيها على حالها أو نغيّرها أو نحاول إنهاءها، على الرغم من أن مدى كون الأخير سؤالا يستحق الطرح، لأنها غالبا ستبقى جزءا من هويتنا. على سبيل المثال، سوف نبقى دائما أطفال والدين معيَّشين أو الشخص الذي نشأ في جماعة ذات هوية خاصة، حتى لو تبرأنا منها. وفق اعتقادي، يجب على أخلاق العناية وعلى تصوراتنا للأشخاص الاعتنائيين أن تقدما تقييمات وتوصيات.

يجد بعض النسويين الاتجاه الأرسطي للمشكلات الأخلاقية أكثر تلاؤما من الاتجاهات الكانطية أو المنفعية. واعتقد البعض أن هيوم قريب من توجهاتهم الأخلاقية. على أي حال، تنظر نظرية الفضيلة، بما فيها التوجه الأرسطي والهيومي، إلى الفضائل على أنها حاجة أساسية لدى الأفراد. وبالعكس، فإن أخلاق العناية تهتم بالعلاقات بين الأشخاص أكثر من هذه التوجهات. ننظر إلى علاقة العناية على أنها علاقة قيّمة أو ناقصة أكثر من أن ننظر إلى الميول بمعزل عن هذه العلاقة. وبالطبع فإن العلاقات ذات القيمة بين الأشخاص تعتمد - إلى حد كبير - على صفات الأشخاص الأعضاء في هذه العلاقات، ولكن صفات هؤلاء الأشخاص نفسها تعتمد هي أيضا - إلى حد كبير - على صفات الآخرين الذين يرتبطون معهم بهذه العلاقات الموجودين فيها، لكن الأشخاص الذين يتميزون بصفات قيّمة قد يفشلون، على الرغم من ذلك، في تشكيل علاقات جيدة بعضهم مع بعض.

لكل هذه الأسباب، علينا ألا ننظر إلى العناية على أنها مجرد عنصر مهمل - إلى الآن - في القوائم الطويلة أو الملخصات القصيرة للفضائل. إن أخلاق العناية بديل مستقل بذاته.

إنني أحاول أن أرى الشخص الاعتنائي من وجهة نظر أخلاق العناية. إن أخلاق العناية تقدر العلاقات الاعتنائية وليس فقط الأشخاص الاعتنائيين، بمعنى سلوت للأشخاص الذين يمتلكون ميولا اعتنائية ومحسنة. وغالبا ما نحتاج إلى أن تكون الأحكام على العلاقات ـ نوعا ما ـ مختلفة عن الأحكام على الأشخاص. يمكن لشخصين أن يكونا شخصيا فاضلين، بمعنى أن لديهما ميولا فاضلة، ومع ذلك فبينهما علاقة عدائية وصراعية وحتى غير مفيدة. إن العلاقة الاعتنائية تتطلب علاقة تبادلية وتنمية طرق لإنجاز هذه العلاقة في مختلف سياقات الاعتماد المتبادل في الحياة الإنسانية. والاعتراف بالاعتمادات المتبادلة عوضا عن التفكير فقط - أو إلى حد كبير - في لغة الأفراد المستقلين وظروفهم المستقلة هو جانب من الجوانب المركزية لأخلاق العناية. إن الشخص الاعتنائي سوف ينمّي العلاقة التبادلية في الاعتمادات المتبادلة في السياقات الشخصية والسياسية والاقتصادية والعالمية. والشخص الاعتنائي سوف يقدر بجدارة علاقات العناية، وسوف يعمل على تعديل العلاقات الراهنة لكي تصبح أكثر اعتنائية. نعم، الأشخاص الاعتنائيون سوف يحققون هذا الهدف بالطرق الصحيحة والدوافع الصحيحة، لكن سوف يبقى التركيز، بالنسبة إلى الشخص الاعتنائي، على علاقاته أو علاقاتها عوضا عن ميوله أو ميولها، وعلى ممارسة العناية (انظر الفصل الثاني لمناقشة أكثر تفصيلا).

الحساسية والمعرفة

يبدو أن العلاقات الاعتنائية تتطلب قدرات جوهرية بالنسبة إلى هؤلاء الذين يتميزون بها لأنهم يبدون حساسية نحو مشاعر الآخرين. على الوالدين أن يكونا على اطلاع عندما يعاني أطفالهما الأذى أو الخوف، أو عندما يتظاهرون بهذه الحالات، ولدى الأطفال قدرات حاذقة على أن يكتشفوا استهجان أو تشجيع الوالدين. إن التفسيرات الخاطئة كثيرة لدى الطرفين، ولكن في العلاقة الجيدة هناك تقدم مستمر في الحساسية والإدراك المتبادل، وهكذا يتجنب الأعضاء إثارة الغضب أو جرح الشعور من دون قصد.

هل يمكن للشخص الذي ترعرع ودخل سن النضج بنقص فادح في الحساسية نحو مشاعر الآخرين، ولكن بإرادة خيرة ومحسنة، أن يكون شخصا اعتنائيا؟ أميل إلى الاعتقاد أنه لا يستطيع أن يكون كذلك. لا يمكننا أن نعتبر شخصا ما متمرسا في ركوب الدراجة النارية أو سبّاحا إذا لم يستطع تماما ركوب الدراجة النارية أو السباحة. قد نشجع الطفل المبتدئ لأول مرة على ركوب الدراجة النارية أو السباحة باستعمال هذا اللفظ (راكب دراجة نارية أو سبّاح) من دافع الكرم وطموحات تشجيعية عالية، ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا الوصف غير دقيق، وقد نتجنب لوم أشخاص حساسين إذا كان تقوقعهم أو فقدانهم للحس ناتجا من حرمان ما في طفولتهم بطريقة لم تساعدهم على النجاح في التغلب على هذه الصفات، وإذا هم حاولوا أن يكونوا حساسين فإننا نستطيع القول إنهم يحاولون أن يصبحوا أشخاصا اعتنائيين. لكن إن لم يحاولوا، حتى مجرد التغلب على عدم حساسيتهم، فإننا نستطيع أن ننتقدهم على هذا النقص، لأن العناية قيمة ولأن الشخص الاعتنائي مهم أخلاقيا. ولكن إذا كان الأشخاص لا يدركون كليا ما يشعر به أو يفكر فيه الآخرون، وإذا كانوا عاجزين بفداحة عن قراءة مزاج ونوايا الآخرين، فإنهم لن يستطيعوا مؤازرة علاقات عنائية أو المشاركة في ممارسات اعتنائية، أعتقد أن هؤلاء الأشخاص لن يكونوا في الحقيقة أشخاصا اعتنائيين.

هل يمكن تعليم الحساسية؟ نعم، على الرغم من أن بعض الناس على الأرجح لديهم هذه الموهبة أكثر من الآخرين، لكنها ليست مجرد ميزة نولد بها أو من دونها، مثل أن يكون الفرد يساريا. إنها مهمة لكي يكون الشخص اعتنائيا.

لسنا متأكدين ما إذا كانت الحساسية ضرورية أو يمكن التعويض عنها بقدرات أخرى. وأظن أن أي شيء يعتبر كمقدرة تعويضية ممكنة ليس سوى عامل يساهم في الحساسية بطريقة أخرى تختلف عن كيف يفهم الشخص الحساس مشاعر الشخص الآخر. على سبيل المثال، قد يعرف شخص ما حدسيا أن شخصا آخر يتألم، بينما شخص آخر يستفهم من الشخص ذاته لكي يكتشف ألمه، لكن كلا منهما يحاول ممارسة الحساسية.

طبعا الحساسية ليست دائما مقدرة رائعة، فهي يمكن استعمالها لتسبيب الألم بفاعلية، لكنها ضرورية للشخص الاعتنائي. يمكن للمرء أن يتصور شخصا قادرا على تفهم وقبول نقص الحساسية في شخص آخر والاحتفاظ بعلاقة اعتنائية به على الرغم من ذلك، لكن في هذه الحالة نتعامل مع نقص في العناية لدى الشخص الأول، من دون أن ننكر وجود النقص.

لكي يشترك الشخص في ممارسة العناية ليس من الضروري أن يعرف بدقة ممارسة معينة. على سبيل المثال، المعادلة المناسبة لإطعام الأطفال أو إلى أي درجة يجب أن يسخّن الطعام . ولكن امتلاك القصد والشعور بالإحسان فقط لا يكفي لأن يصبح الشخص اعتنائيا. من ناحية أخرى، فإن مجرد القيام بعملية العناية وإنجاز العمل - على سبيل المثال، إطعام الطفل، لكن من دون أي من المشاعر المناسبة أو القصد بتحسين صحة الطفل - أيضا لا يمثل عناية.

إذا كان الشخص الاعتنائي مشتركا في ممارسة اعتنائية، ويمكن للممارسة أن تتحسن باستمرار بوساطة كمية أكبر من الفهم والمعرفة، على سبيل المثال، عندما نعرف بطريقة أفضل كيف نساعد الطفل لكي يصبح مسؤولا وتعاونيا، هل يمكن للأشخاص أن تزداد اعتنائيتهم فقط بزيادة معرفتهم؟ يبدو أنه يوجد شيء إشكالي حول هذا الادعاء. على أي حال، إذا كانت المعرفة جزءا من الممارسة فليس من الضروري لهذا الادعاء أن يكون إشكاليا، فإذا كانت لدى الشخص الدوافع المطلوبة التي بحثناها سابقا، فسيصبح مشاركا أفضل في ممارسة اعتنائية أفضل عندما تزداد الممارسة باستعمال أكبر كمية من المعرفة والبصيرة يمكن الحصول عليها، وعندما يزداد المشارك في فهم هذه المعرفة والبصيرة.

مشكلات في العناية بوصفها نزعة

إذا نظرنا إلى الشخص الاعتنائي على أنه شخص يمتلك نزعة فاضلة (كما أؤيد) عوضا عن المشاركة في ممارسة علاقة اعتنائية، فلنأخذ بعين الاعتبار الطرق المختلفة التي يمكن بها للعناية كنزعة أن تخطئ. ان الاستمرار في شعور قوي من المحبة نحو شخص لا يريد هذه المشاعر، لكن يريد أن يترك وحده، قد يكون فشلا في العناية، بمعنى أنه يفشل في تشكيل علاقة اعتنائية. طبعا لا يستطيع المرء أن يجمّد مشاعر المحبّة طوعا، لكن يمكنه أن يبتعد أو أن يتوقف عن منح الهدايا أو المديح غير المرغوب فيه، وهلم جرا. من ناحية أخرى، فإن الشخص الذي يرغب في أن يترك وحده، كالشخص الشاب الذي يحاول الابتعاد عن والده الذي يتزايد اهتمامه نحوه، قد يرحب في

الواقع باستمرار المحبة على الرغم من أنه قد يتظاهر بأنه يزدريها. وقد يعترف كل من الوالد والابن بأن العلاقة الاعتنائية قوية ومهمة وتحتاج فقط إلى إعادة تفسير تسمح بقدر أكبر من الحكم الذاتي.

يختلف الحكم الذاتي المتبادل كثيرا عن الحكم الذاتي التقليدي، إذا كان هذا موجودا في الواقع. تقليديا، فإن الحكم الذاتي يفهم بلغة الاكتفاء الذاتي وعدم التدخل والتوجيه الذاتي والسيطرة العقلية وصفات كهذه. لقد أشار النسويون ونقاد آخرون إلى الجوانب المصطنعة والمضلّلة لهذه الأنواع من الحكم الذاتي. في الواقع نحن جميعا معتمدون كليا كأطفال في فترات المرض ومعتمدون تبادليا بكثرة كسكان في المجتمعات الحديثة. إن اعتناق المثل الليبرالية للاكتفاء الذاتي يحجب هذه الوقائع للاعتماد والاعتماد المتبادل، ويشوّه بالإضافة إلى أشياء أخرى، العمل الاعتنائي. من الممكن بكل تأكيد أن يوجد أشخاص يمتلكون قدرات أكبر أو أصغر على صنع قرارات الحياة من دون قيود خارجية غير ملائمة. وقد تتدخل العيوب التربوية والضغوط الاقتصادية والإلزامات القانونية والسياسية، والأشخاص القريبون في اختياراتنا. ويمكن لاختياراتنا أن تتقيّد بالضغوط النفسية التي يمارسها علينا هؤلاء الذين نحبهم ونشعر بالهشاشة نحوهم. نحن نحتاج إلى الموارد والمقدرات لكي نعيش ونختار [٢٦]، وهكذا يوجد كم أكبر أو أقل من التوجيه الذاتي ضمن الاعتمادات المتبادلة التي تحيط بنا، ولكن العلاقات الاعتنائية كثيرا ما تسهم في حكم ذاتي كهذا. لكن الاكتفاء الذاتي ليس دائما أفضل. إن النشاط التعاوني يشمل الاعتماد المتبادل. ويمكن لنقد السيطرة Critique of domination الذي هو جوهري في أخلاق العناية أن يسهم في تعزيز الأنواع الملائمة للحكم الذاتي.

يطلب منا مثال التوجيه العقلي أن نبعد التأثير الانفعالي في تحقيق الحكم الذاتي، لكن الانفعالات المستبعدة بهذه الطريقة سوف تشمل الانفعالات الأخلاقية كالتعانق العاطفي والحساسية والاعتبار المتبادل، وأيضا الانفعالات التي تهدد الأخلاق. ومن الحسن، إذن، أن نشكك في مثال الحكم الذاتي كتوجيه عقلي. ونستطيع أن نتعلم مهارات التفكير من الذات ومقاومة الضغط غير الملائم من الآخرين بوساطة الملاءمة مع الاعتنائيين بوساطة الممارسة والتربية. إن هذا النمط من الحكم الذاتي يتسق تماما مع أخلاق العناية، ويجب علينا أن ندعمه، لكنه لا يحتاج إلى كبت الانفعالات.

يختلف الحكم الذاتي المتبادل عن الحكم الذاتي التقليدي، فهو يشمل تفهمات وموافقات على كمية المشاركة في الوقت والمكان والقرارات اليومية... إلخ، وأيضا على كمية النشاطات المنجزة بصورة مستقلة. وقد تشمل العلاقات الاعتنائية بكل تأكيد الكثير من الحكم الذاتي المتبادل. إن الميل إلى مساواة العناية بنوع من الانتباه الطاغي، محب أو قاهر، هو رأي مشوه عن العناية، ولكنه واسع الانتشار. وغالبا ما تضلّل العناية - كنزعة - الناس عندما يفكرون أنهم اعتنائيون بينما هم في الواقع لا يمتلكون سوى الدوافع الخيّرة والإرادة للعناية، أو لمساعدة الآخرين، أو لأن يكونوا محسنين، وهكذا، وبغض النظر عن كمية سوء فهم النوايا على أنها رغبات وإدراكات من يتلقى العناية، وبغض النظر عن كمية فشل نيات مثل هذه في المساهمة في علاقة العناية. فالعناية كعلاقة عناية تستحق الإعجاب عوضا عن أنها نزعة قادرة بصورة أفضل على أن تساعدنا على اكتشاف الطرق التي يمكن للعناية أن تفشل فيها، كما يحدث غالبا في الحكم الذاتي المتبادل.

هناك عجز آخر في العناية - كفضيلة - يبدو واضحا عندما نسأل كيف يجب أن نقوم بفعل الاعتناء؟ إن الشخص الذي يحاول أن يكون اعتنائيا ولكنه في الواقع غيري Selfless بصورة عمياء، إلى درجة أنه يفتقر إلى الاحترام الذاتي يعرّض نفسه للنقد لأنه لا يستطيع امتلاك الفضيلة المطلوبة. الزوجة العبدية والأم الشهيدة Martyr تنشدان الفضيلة ولكنهما تخطئان. نستطيع ملاحظة نقاط الضعف في ميولهما، ونستطيع ملاحظتها بصورة أوضح عندما نفحص العلاقات التي تجسدها. إن الزوجة العبدية تدعم موقف الزوج الذكوري Macho والأب المتشدد اللذين يحتقرانها. والأم الشهيدة تنجب أطفالا، وهؤلاء الأطفال إما يهربون منها لأنهم يشعرون بالدين لها وإما يواجهون العالم ويفترضون أن العالم مدين لهم بالاحترام. أما الشخص الذي يشترك في ممارسة عناية تستحق الإعجاب فلن يتوقف عند احترام نفسه قط، بل أيضا سوف يعزز الاحترام المتبادل والحساسية المتبادلة.

فنأخذ في الاعتبار أيضا كيف يمكن للإحسان أو للعناية أن تخطئ كقيمة، عندما ننظر إليها بوصفها دافعا وليست علاقة. غالبا المحتاجون لا يريدون، أو لا يستحقون الصدقة. بالأحرى، عندما تتعلق المسألة بالتوزيع، فعلى الأشخاص أن يتلقوا حصة منصفة من الموارد والمكافآت نتيجة جهود أعضاء

الجماعة البين اعتمادية. وغالبا، فإن المسألة تتعلق (أو يجب أن تتعلق) بالخيرات العامة المشتركة عوضا عن الحصص القابلة للتوزيع. إن الحديقة العامة المشتركة تعبر عن احترام متبادل أكثر بكثير من المروج الخاصة متعددة الملكية. إن الذين يتمتعون بدوافع حسنة باستطاعتهم أن يقدموا صدقة. يجب، عوضا عن ذلك، أن يعبروا، من خلال البرامج والسياسات الاجتماعية المناسبة عن الاهتمام المشترك الذي يجب على أعضاء الجماعة أن يكنّوه بعضهم لبعض. إن برنامجا تربويا عاما شاملا أو نظام عناية صحيا للكل قد ينجز هذا الهدف على نحو مرضٍ أكثر من نفقات موازية يقدمها الأغنياء صدقة إلى المحتاجين.

إن العناية كحسنة وكدوافع تفشل، في السياقات السياسية والاقتصادية، في فهم علاقات القوة التي يمكن بكل سهولة أن تدمر قيمة العناية. الاختلاف بالقوة الفعلية محتوم في السياقات العامة والشخصية على حد سواء، ونحن نسير على الطريق الصحيح، إذ نعترف بها عوضا عن أن نحجبها وراء أوهام المساواة الليبرالية. ولكن عندما نركز على العلاقات فإنه باستطاعتنا أن نرى كيف نشكل علاقات اعتنائية جيدة تمنع التفاوت في القوة من أن يكون مؤذيا، وتمكن الضعيف من أن يصبح قويا. ويمكن لعلاقات العناية الجيدة أن تشمل ليس فقط اعترافا متبادلا بالمساواة الأخلاقية، لكن أيضا ممارسات تتجنب الإجبار اللطيف وأيضا الصاخب الذي يتجاهل الاحترام والاعتبار. نستطيع أن نعزز الثقة والتبادلية Mutuality عوضا عن السيطرة المحسنة. وغالبا على الأشخاص الاعتنائيين أن يمارسوا القوة، ولكنهم سيفهمون أيضا كيف يمارسونها، خصوصا كيف يتجنبونها بطرق تمنع العنف والأذى.

العلاقات الاعتنائية والثقة

حاججت أنيت باير بأنه يجب على الثقة أن تصبح تصورا مركزيا في الأخلاق، ودرستها بقدر قليل من التفصيل [٢٧]. إن الثقة مثال جيد لقيمة جوهرية في أخلاق العناية، لأن العلاقات الاعتنائية الجيدة تتطلبها وتتميز بها. الثقة علاقة بين أشخاص، وليست قيمة قابلة للتحقق من قبل أشخاص منعزلين بعضهم عن بعض. ولا يمكن تقسيم قيمة العناية بين قيمة الميول التي ترتبط بعلاقة، أو إلى قيمة العلاقة بالنسبة إلى الأفراد المشتركين في العلاقة.

وتدرس باير فضائل الأشخاص وتجد أنها «مواقف نفسية Mental attitudes نحو نقاط ضعفنا المتبادلة» [٢٨]، وهي تحاجج بأن قيمة هذه المواقف تكمن في «مساهمتها في جو الثقة الذي يعيش فيه الشخص» [٢٩]. وتوضح الطرق التي بها «الاحترام لحياة الناس وملكية الآخرين، كقيم، تقدم مساهمة حيوية لجو الثقة» كما تفعل كل الفضائل، وفق رأيها. ولأننا «لا نتوقع أن يكون الأشخاص جديرين بالثقة إلاّ عندما يثقون ببيئتهم الإنسانية، إن الفضائل بدورها تعتمد على جو الثقة» [٣٠]. هل على المجتمع المملوء بالثقة، إذن، أن يكون الهدف الأسمى للأخلاق؟

الثقة مهمة جدا للعناية والمجتمع الاعتنائي. ولكن أعتقد أنها لا تكفي. إن الثقة هي مسألة تفاهم متبادل بالقصد. والثقة بشخص ما لا تعني أننا لا نستطيع أن نتنبأ بماذا سيفعل هذا الشخص، نحن في أمس الحاجة إليها عندما لا نكون متأكدين مما سيفعله الآخرون. الثقة هي التأكد من أن شخصا أو أشخاصا آخرين سوف يبدون نيات جديرة بالثقة عوضا عن نيّات تستغل المرء. ولكي توجد الثقة بين الأشخاص يجب أن يكون هذا التأكد متبادلا بينهم [٣١].

الثقة ليست فضيلة عامة لأنها يمكن أن تمنح لمن لا يستحقها والثقة بشخص لا يستحق الثقة قد تكون أكثر من حماقة، قد تشجع الأشخاص على أن يستغلوا الناس الساذجين الذين يسهل خداعهم. الثقة تحتاج إلى تعاون، لا إلى الميول الغيرية للفرد. قد يتخاصم شخصان غيريان، كما يتخاصم شخصان أنانيان. لقد دافعت عن رأي معياري، وفق هذا الرأي، على الأشخاص أن يغتنموا الفرصة ويثقوا بالآخر إذا لم تكن هناك أسباب لعدم الثقة، على عكس الرأي الهوبزي Hobbisan الذي يقول إن على المرء ألا يثق بالآخر إلاّ إذا كانت هناك أسباب تبرر ذلك، أعتقد أن المجتمع الواثق Trusting Society والاعتنائي يتطلب منا أن نتغلب على المْوقف الهوبزي [٣٢].

على أي حال، الثقة ليست من ميزات المجتمع المزدهر. وهي تتضمن قليلا من الأشياء التي تتعلق فعلا بإنجاز عمل العناية الذي يجب أن ينجز أو الذي يجب أن ينجز بصورة جيدة. وكما تحاجج باير، فإن الثقة، هي دائما ثقة في مجال خاص، على سبيل المثال، عندما نثق بشخص ما لحماية ممتلكاتنا أو إصلاح سيارتنا [٣٣]. فلكي نحصل على مجتمع مزدهر نحن في حاجة إلى أن نحدد الطرق التي يجب فيها على الأشخاص الثقة بعضهم ببعض، والأشياء

التي يجب أن يمارسوا الثقة فيها. والقول «أثق به لأنه يعتني بي عندما أكون مريضا» أو «نثق بالجيران لأنهم يساندون زيادة تحسين التربية عندما نحتاج إلى هذا التحسين بإلحاح»، ليس زائدا على الحاجة Redundant، الثقة - بحد ذاتها - لا تتضمن أن العناية، التي يعتمد عليها الازدهار، في متناول اليد. لكي نحصل على الجماعة الاعتنائية، على الأشخاص أن يثقوا بعضهم ببعض، لكي يستجيبوا إلى حاجاتهم ويشكلوا ويحتفظوا بعلاقات اعتنائية مثيرة للإعجاب.

في الواقع، العلاقات الاعتنائية تقوّي الأشخاص وتساعدهم على إنجاز العمل الذي يتجاوب مع نقاط ضعفهم. والجو المشبع بالثقة يؤكد أن الأشخاص سوف يمتلكون نيّات صحيحة جديرة بالثقة، لكنه لا يؤكد أنهم سوف يفعلون ما يجب عليهم فعله. ولا يضمن أن الأشخاص سوف يلبون حاجات الضعفاء. بالعكس، الأشخاص الاعتنائيون يشتركون في ممارسات العناية. على الرغم من أنه لا يمكن لكل شخص أن يشارك في ممارسات العناية المختلفة التي تجسد قيمة العناية، لكن الأشخاص الاعتنائيين يعبرون عن هذه القيم من خلال نشاطاتهم، ويجاهدون لأن يحسّنوا هذه الممارسات باستمرار.

يجب على العلاقات الاعتنائية الجيدة أن تسود في كل من السياقات الشخصية والعامة، والأشخاص الاعتنائيون سوف يشتركون بمهارة في ممارسات العناية التي تضمن مصالحهم.



4

العدالة والمنفعة والعناية

على الأرجح، لا بد للطالب الذي يدرس الأخلاق أو للمواطن الذي يهدف إلى مشورة فيلسوف أخلاقي في الثلث الأخير من القرن العشرين أن يواجه، من بين النظريات الأخلاقية التي تزعم أنها قادرة على مخاطبة مشكلات أخلاقية، نظرية أو نظريتين من النظريات السائدة القليلة في تلك الفترة. سوف يتعرف على النظريات الديؤنطولوجية، خاصة النظريات الكانطية، والنظريات النتيجية، خصوصا النظريات المنفعية. كل هذه النظريات هي نظريات في الفعل الصحيح Right يعتمد كل منها على أعراف كلية، ويقدم كل منها مبادئ مجردة بسيطة قابلة للتطبيق فرضا في كل الحالات التي تتطلب أحكاما عما يجب أن نفعل أخلاقيا.

«عوضا عن التفكير فيها كصياغات مجردة قابلة منطقيا للاختزال إلى صياغات أبسط، بكل تأكيد يمكن التفكير في الممارسة الأخلاقية كفن»

المؤلفة

الإبستمولوجية الأخلاقية لكل من هذه النظريات الكانطية والمنفعية عقلية Rationalist بالنسبة إلى الكانطي، علينا أن نعتمد على العقل لكي نتفهم مضمون الأمر المطلق Categorical Imperative وعلينا أن نقدم على الفعل وفقا

للإرادة العقلية وليس وفقا لمشاعرنا. الشيء المهم أخلاقيا هو الدافع الذي يسبب الفعل وليس النتائج التي قد تنتج من القيام به. وبالنسبة إلى المنفعي، علينا أن نحقق أكبر قدر من السعادة أو المنفعة أو إرضاء الرغبات المهمة للجميع. تعتمد أخلاقية الفعل على الفعل، على ما إذا كان فعلا يخفف الألم ويزيد السعادة. فهي تطلب من الأخلاق، في صنع القرار الأخلاقي، أن تستعمل الحساب العقلي، وتعتمد على العقل في صنع الخيارات العقلية.

لقد طُرح عدد من الحجج وبإسهاب عن أي من هذه النظريات أفضل، أو تحتوي على أقل عدد من المضامين القاسية، ودرست الحجج داخل إطار النظريات الكانطية والمنفعية بالتفصيل. مثلا، داخل الإطار الكانطي أصبحت الحجج عن التعميم والصورية Formalism وعن العلاقة بين الأسباب والدوافع وعن المسؤولية والكائن الفاعل وعن العقود المثالية. أصبحت جميعها مشذبة أكثر فأكثر، والبعض يعتقد أنها أصبحت سكولاتية scoholastic، وفي الاتجاه المنفعي أصبحت الحجج عن مقارنات المنفعة اللاشخصية وعن الخيارات العقلية والعقود في حالات النزاع غير الأكيدة، وعن الخيارات الاجتماعية والمنافع الفردية والذين يعيشون مجانا على حساب المجتمع - أيضا أصبحت مشذبة أكثر فأكثر، وقد يقول البعض إنها ابتعدت عن الواقع.

وفي الربع الأخير من القرن العشرين تجدد الاهتمام بنظرية الفضيلة. بالنسبة إلى البعض، فإن نظرية الفضيلة بديل للنظريات الديؤنطولوجية والنتيجية ويجب أن تحل محلها. إذا أردنا أن ننمي الشخصية الخيرة في الأفراد، وأن نشكل مجتمعا من الأشخاص الفاضلين، فإنهم سوف يعتقدون أننا لا نحتاج إلى نظريات إضافية: الأشخاص الفاضلون سوف يفعلون ما هو أفضل أو الأفضل أخلاقيا.

وأيضا في الربع الأخير من القرن الأخير تطورت النظرية النسوية وأدت إلى الفلسفة النسوية، وإلى آراء نسوية في الأخلاق. يزداد الاعتراف بالنظرية الأخلاقية النسوية كاتجاه بديل ومتميز ومثير للاهتمام بالقضايا الأخلاقية. ويراها كثير من الفلاسفة مساهمةً مهمة في الأخلاق المعيارية normative ethics وما وراء الأخلاق metaethics يتوافر الآن عدد كبير من الكتب في مجال الأخلاق النسوية [١]، وعدد من الكتب العامة يحتوي على أجزاء من الأخلاق النسوية ضمن النظريات والمواضيع المطروحة [٢].

البحث الأخلاقي النسائي

قبل ظهور الفلسفة النسوية كان هناك تفكير فلسفي عن النساء، الكثير منه مرعب.

لقد اعتقد أرسطو أن النساء رجال ناقصون، وأنهن كائنات إنسانية تفتقر إلى ما هو جوهري في طبيعة الإنسان: المقدرة على التفكير. وعلى الرغم من أنه اعتقد أن النساء قادرات على التفكير نوعا ما، إلا أنه كان يظن أن طبيعة الرجل هي أن يفكر بطريقة مميزة إنسانيا، ولكن طبيعة ووظيفة المرأة هي التناسل كالحيوانات [٣].

في القرن الثالث عشر، اعتنق توما الأكويني Aquinas هذه التصورات عن طبيعة الرجال والنساء. وفي القرن الثامن عشر، اعتقد روسو Rousseau أن المجتمع سوف ينهار إن لم تتربَّ النساء منذ الصغر على الخضوع للرجال. واختتم كانط بالقول إن النساء غير قادرات على أن يكن أشخاصا أخلاقيين كاملين، لأن أسس الأخلاق تعتمد كليا على العقل، ولأنه يرى أن النساء ناقصات عقليا. وفي القرن العشرين نشر فرويد Freud آراء مماثلة في الميادين التي أخذت بدراستها الحقول الجديدة والنامية التي تهتم بالسلوك الإنساني، ونظر فرويد إلى النساء على أنهن كائنات أدنى من الرجال بسبب نقص تركيبتهن البيولوجية: ينقصهن القضيب.

في تاريخ الفلسفة الطويل وفي الفكر الذي أثرت فيه الفلسفة، وقد أثرت الفلسفة في كل أنماط الفكر، كان الاعتقاد السائد أن على العقل، لكي يحتل مكانا محترما في تطور الإنسان والتاريخ، أن يتجاوز ويتخلى عن القوى النسائية التي كان ينظر إليها على أنها قوى سوداء لا عقلانية وعاطفية وانفعالية وخاصة جسدية. وعلى الرغم من أن تصور هذه القوى تغير في أوقات مختلفة وأماكن مختلفة في التاريخ، فإن تعريفها كقوى نسائية استمر. وهكذا خيط طويل من التفكير عن النساء يرى المرأة كائنا عاجزا وناقصا وخطرا [٤].

كانت أفكار كهذه عن النساء تأملاتٍ ضمن التصورات الفلسفية الخاطئة التي سادت في عصرها، وأيضا مساهمات مهمة في السيادة الذكرية المستمرة. لقد ساعدت الأفكار الفلسفية عن النساء - بقوة - على الفشل في ضم النساء إلى هؤلاء الذين حصلوا على الحقوق السياسية مع مجيء

الأشكال الديموقراطية للحكومة وعدم إتاحة إمكان التقدم الاقتصادي للنساء، وأيضا امتلاك الملك الأوسع انتشارا، الذي أنجزه التصنيع، وإبعاد النساء عن أكثر المهن التي ازدهرت في القرن العشرين.

وهكذا كان الفكر الفلسفي عن دونية النساء نتيجة وسببا أيضا في إخضاع النساء عموما. وبالمثل صارت الفلسفة النسوية، في وقتنا، نتيجة وسببا أيضا لتطور مساواة النساء في المجتمع الأوسع. إنها تقدم للفلسفة مساهمة مميزة جدا، وتقريبا جديدة تماما، وهذه المساهمة هي أصوات النساء التي تتعلق ليس فقط بالنساء، ولكن بكل شيء في الفلسفة. ولأن الفلسفة تهتم بالأسئلة الأكثر جوهرية عن تفكيرنا في كل الأشياء، فإن الفلسفة النسوية تعيد التفكير في الحياة والمجتمع والمعرفة بكل أطيافها. إن تحدي السيادة الذكورية لتفكيرنا هو تحد لكيف نعيش وننظم عوالمنا ونبحث عما نعتبره معرفة وفهما وتقدما وقيمة.

وعوضا عن النظر إلى الإنسان بوصفه الرجل، حيث المرأة هي الآخر أو الشخص الذي يفتقر إلى المقدرة الجوهرية لدى الرجل، ينظر الفكر النسوي إلى الكائنات البشرية بوصفها نساء ورجالا وأطفالا. يلاحظ الفكر النسوي أنه على الرغم من أن النساء يستطعن التفكير كالرجال، فإنهن لسن متأكدات مما إذا كان من الواجب على العقل أن يترك وراءه كل ما يتعلق بالانفعال والجسد. على سبيل المثال، شدد المنظرون في نظريات الأخلاق النسوية على الدور المهم والمفيد لانفعالات كالعناية والاعتناق العاطفي Empathy في الحياة الأخلاقية وفي تفهم الكائنات الإنسانية.

أما بخصوص الجسد، على سبيل المثال، فعوضا عن النظر إلى النساء بوصفهن كائنات لا تمتلك القضيب، فإن الفكر النسوي يلاحظ أن النساء يمتلكن، بالإضافة إلى قدرات أخرى، قدرةً لا يمتلكها الرجال، ألا وهي القدرة على إنجاب كائنات إنسانية جديدة. عندما يبحث علماء النفس في هذا الأمر بإمكانهم أن يجدوا بالفعل دليلا على عقدة حسد الرحم عند الصبيان الصغار. غالبا لا يستطيع المرء أن يجد الشيء الذي لا يفتش عنه، والبحث العلمي الذي كان يفتش عن نقاط ضعف النساء وسلبياتهن لم يستطع غالبا أن ينتبه إلى نقاط قوة النساء. إن التفكير النسوي حاليا يغير الأشياء التي نفتش عنها والتي نجدها. إنه يظهر كمية هائلة من الانحياز في ما كنا نعتبره

«معرفة»، خصوصا في العلوم الاجتماعية وعلم النفس والتاريخ، وطبعا الفلسفة [٥]. إنه يعتبر صياغات مثل «العام» Public الذي ينظر إليه على أنه الإطار الإنساني والإبداعي، و«الخاص» الذي ينظر إليه على أنه مجرد مكان للتناسل (انظر الفصل الثاني). وهو يعيد تشكيل تصورات النساء في كل تنوعاتها العرقية والميول الجنسية والاقتصادية والإثنية والبيئة التاريخية، ويطلب أن ينظر إلى تجارب النساء بأهمية متساوية لأهمية تجارب الرجال المتميزة [٦]. ويقودنا إلى إعادة تشكيل أفكارنا حول الشخصية والهوية والذات والمجتمع. وأهم تغير يحدثه التفكير النسوي في مجال النظرية الأخلاقية هو إبراز تجربة النساء - وهذا يشمل التجربة في المنزل وتربية الأطفال والعناية بالعجزة - وتجربة الأطفال والعجزة بطرق لم نرها بعد. يبدو أن النظريات الأخلاقية السائدة صُمِّمت بناء على تجارب الرجال في الحياة العامة في الدولة والسوق. الاتجاهات النسائية تسلط الضوء على الانحياز في تصميمات كهذه.

تتحد النظرية الأخلاقية النسوية بكل أنواعها بمحور من الالتزامات المعينة: سيطرة الرجال على النساء يجب أن تنتهي. النساء يستحققن حقوقا متساوية. التجربة الأخلاقية النسائية مهمة كأهمية تجربة الرجال. طبعا معاني ومضامين كل هذه الآراء تحتاج إلى شرح.

لقد أدى البحث النسوي الذي يهدف إلى اكتشاف التجربة الأخلاقية النسائية إلى إدراك مدى إهمال هذا المجال من قبل النظريات الأخرى، وإلى مدى عجز النظريات السائدة غالبا في معالجة القضايا الأخلاقية فيه. طبعا، على مستوى الكمون، «التجربة النسائية» تشبه الآن تجربة الرجال أكثر من قبل، ولكن تاريخيا مرت النساء بكم هائل من التجارب التي اعتبرت «خاصة ولا صلة لها بالموضوع». ولكن عندما نقر بأن لها صلة وثيقة بالموضوع فإننا في حاجة إلى أن نعيد التفكير بالنظرية الأخلاقية بصورة مناسبة.

مادامت النساء يعتنين بالأطفال والآخرين الذين يحتاجون إلى عناية، فإننا سوف نواجه باستمرار قضايا أخلاقية، ومع ذلك فإن هذا النوع من التجربة بالكاد دخل نطاق تفكير المنظرين الأخلاقيين الذين يطورون النظريات السائدة. تقليديا، لقد دُمجت نشاطات النساء الاعتنائية مع ما هو طبيعي وغريزي، عوضا عن الشيء الذي يمتلك قيمة أخلاقية ويشمل اختبارا

أخلاقيا. وحتى وقت قريب مثل العام ١٩٨٢، حذف دفيد هيد David Heyd، بطريقة نموذجية كليا، غيرية الأم الفائقة لطفلها كإجراء زائد على الضروري، لأنها، تقود، كما يعبر عن الفكرة، إلى «إطار العلاقات الطبيعية والمشاعر الغريزية (التي تقع خارج نطاق الأخلاق)» [٧].

من بين أوضح المواقف التي تتبناها النظريات الأخلاقية النسوية القول بأن حذف تجارب النساء الأخلاقية غير مقبول. عندما تؤخذ هذه التجربة بعين الجد، فإن كثيرا من البحث النسوي في مجال الأخلاق قد طور ما يمكن أن نصفه بأفضل وصف على أنه أخلاق العناية. بدءا من دراسة سارة رديك لنوع التفكير الذي يحدث في أثناء الأمومة، إلى دراسات كارول جيليجان التجريبية عن طرق تفسير المشكلات الأخلاقية من قبل النساء والبنات، إلى أبحاث نل نودينج الفينومينولوجية عن مضمون العناية وكيف نقيمها، نرى أن البحث الأخلاقي النسوي سلط الضوء على أهمية النشاطات والعلاقات الاعتنائية في الحياة الإنسانية وأسس الأهمية الأخلاقية للعناية (انظر الفصل الأول لمناقشة مطولة). يجب على العناية الجيدة أن تكون هدفا أخلاقيا، وأن تكون العلاقات الاعتنائية الأساسية ضرورة أخلاقية. نحن في حاجة إلى أن نفهم وننمي القيم الكامنة في ممارسات العناية، وفي حاجة أيضا إلى أن نفهم فشل كثير من الممارسات التي تبرز هذه القيم. علينا أن نقيم العناية بصفتها ممارسة فعلية، وأن نحسنها باستمرار. ولإنجاز هذا فإننا قد نحتاج إلى تحولات راديكالية في السياقات الاجتماعية والسياسية التي تحدث فيها العناية.

طرح البعض كثيرا من التحفظات عن أخلاق العناية. وبقدر ما تتقيد النساء بالعمل الاعتنائي، سوف تؤدي الأخلاق التي تعكس هذا الواقع إلى إطالة مدة عدم المساواة. قد نسيء فهم مجرد حقيقة تاريخية - أن النساء قمن بأكثر هذا العمل - ونحسبها ادعاء عن رؤية النساء للقضايا الأخلاقية. وبقدر ما تكون العناية لأشخاص خاصين نرتبط معهم بعلاقات واقعية، يخشى بعض النقاد أنها سوف تحجب الانتباه عن الهياكل الاجتماعية الاضطهادية التي تحدث فيها العناية. وهكذا إذا لم نرفع نشاطات العناية (التي يجب أن يشارك فيها الرجال، والتي يجب ألا تحدد بالنساء فقط) إلى مرتبة أخلاق عناية ترتبط بتجربة النساء فإنه يمكن لهذا الإجراء أن يكون إشكاليا.

مازالت طريقة تشكيل أخلاق العناية الموضوع المركزي في البحث الأخلاقي، وهذا يشمل ما هو أكثر بكثير من أخلاقيات العناية Care Ethics، أظن أنه يمكن الإجابة على الاعتراضات عليها، وهي تنتج إلى حد كبير عن تركيز غير ملائم على صياغات أولية فقط. كيف يجب أن نفهمها وندافع عنها بصفتها نظرية أخلاقية أو اتجاها متميزا؟ لقد بحثنا هذا السؤال في الفصل الأول، وهو يشكل المواضيع الأساسية في هذا الكتاب.

العناية مقابل العدالة

مع تطور تفكيرنا حول العناية أخذ البعض بالنظر إلى العناية والعدالة بصفتهما قيما بديلة. أطلق اسم «عناية» و«عدالة» على اتجاهين مختلفين للمشكلات الأخلاقية، وخصوصا لتوصيات مختلفة تتعلق بهما. تقدر العناية العلاقات بين الأشخاص والتفهم التعاطفي، وتقدر العدالة الفعل العقلاني وفقا لمبادئ مجردة. رأت كارول جيليجان هذين الاتجاهين كتفسيرين مختلفين يمكن تطبيقهما على مشكلات معينة، ويؤديان إلى طرق مختلفة من تفسير طبيعة المشكلة الأخلاقية، وكيف يجب أن نعالجها. على سبيل المثال، هل من واجبنا تفسير حالة إجهاض نواجهها كطريقة لتجنب أو لتشكيل خطر على سلامة الأطفال الموجودين وعلاقاتهم مع والدتهم؟ أو هل علينا أن نفسرها كتضارب حقوق بين الجنين والمرأة الحامل؟ رأت جيليجان أن كلا من هذين الاتجاهين صحيح، ولكن لأن التفسير من وجهة نظر العناية كان مهملا على نحو فادح في بناء ودراسة النظريات السائدة، يجب علينا أن نرى الآن أن هذا التفسير صحيح، وأننا أصلحنا النقص. حاججت جيليجان بأنه إذا نظر المرء إلى المشكلة الأخلاقية على أنها قضية يجب معالجتها بلغة العناية فهو لا يستطيع في الوقت نفسه أن ينظر إليها على أنها قضية يجب معالجتها بلغة العدالة، لأن الاتجاهين يفسران المشكلة بطرق مختلفة. يستطيع المرء أن يعترف بكلا التفسيرين، وأن يفحص كلا منهما على حدة. وحاججت بأن على الأخلاق أن تشمل اهتمامات العناية والعدالة على حد سواء. ولكن بخصوص مشكلة معينة يترك لنا هذا الاقتراح تفسيرات مختلفة من دون توصية لكيف يجب أن نختار. لماذا يجب أن نرى القضية على أنها قضية عدالة أوليا، أو على أنها قضية عناية أوليا؟

إذا تعرضت النساء للتفرقة في فرصهن في التربية المهنية، كما هي الحال في أجزاء متعددة من العالم، فدعونا نسأل: هل من واجبنا أن ننظر إلى هذه على أنها قضية عناية أم عدالة؟ إذا آذى الوالد طفله بسبب عدم حساسيته، فهل هذه قضية عدالة أم عناية؟ قد يرى المرء كيف تسلط كل من هذه الرؤى الضوء على نواح مختلفة من المشكلة. ولكن ما هي النظرة التي سنختارها عندما تتضارب توصياتهم باعتبار العدالة والعناية اتجاهات بديلة لا تساعدنا في صنع القرار؟

اعتقد منظرون آخرون، مثلا نودينج، أنه يجب تبديل العدالة بالعناية كالتصور الأول في الأخلاق. وفقا لهذا الرأي، في إمكان العناية أن تقدم الإرشاد الضروري لأي مشكلة أخلاقية نواجهها ويجب إبعاد العدالة إلى مرتبة ثانوية. إن نظرية في أخلاق العناية كافية. ولكن هذا الرأي تعرض لكثير من الاعتراضات، كيف تستطيع العناية وحدها أن تعالج التفاوتات البنيوية والتمييزات في الجنس والعرق والطبقة الاجتماعية والميل الجنسي؟ كيف يمكن للحساسية والاستجابة لحاجات الأشخاص الاعتماديين وتنمية علاقات العناية أن تكفي لمنع العنف العائلي والقسر الجنائي والصراع العنيف بين الدول؟ هنا يبدو أن القرارات والنتائج الأخلاقية تحتاج إلى العدالة.

في هذه المناظرات، نظر البعض إلى أخلاق العدالة على أنها أخلاق تشمل اتجاهات كانطية ومنفعية على حد سواء. واعتبروا «نظرية العدالة» لجان رولز John Rawls شعارا للاتجاه الكانطي [٨]. تتطلب نظرية كهذه مبادئ مجردة وكلية يتفق عليها الجميع (وينظر إليهم على أنهم كائنات حرة ومتساوية وكأفراد تحكم ذاتها من دون انحياز). وهي ترى العدالة على أنها أهم أساس لتحديد مدى قبول الترتيبات السياسية والاجتماعية. وتشدد على احترام الأشخاص عن طريق الاعتراف بحقوقهم وتزودنا بقيود أخلاقية تساعد الأفراد على تحقيق مصالحهم ضمن حدودها. وتسعى إلى تأمين توزيع منصف للمناصب المتفاوتة في القوة، ولفوائد النشاط الاقتصادي.

قد تبدو المنفعية أخلاق عدالة، ولكن هذا غير واضح تماما. إنها توصي بتحقيق أكبر قدر من المنفعة، أو الاختيار المرضي، للجميع، وتفترض أن الناس أفراد يسعون إلى تحقيق مصالحهم. المنفعية أفضل من الاتجاه الكانطي والاتجاهات الديؤنطولوجية الأخرى بسبب اعترافها بأهمية تلبية

الحاجات، لأنها تستطيع تقدير هذه الحاجات بجدية في أثناء حساب الاختيار المرضي. ولكن على الرغم من ذلك، فإنها تعتمد على مبدأ كلي مجرد يخاطب أفرادا عقلانيين. وهي تحاول أن تبني العدالة على أسس المنفعة، لأنها تشترط أن ننظر إلى منفعة، كل فرد كقيمة متساوية مع منفعة كل فرد آخر. وتبرر الاعتراف السياسي بالحقوق الفردية، التي هي التركيز الأول للعدالة، بوصفها إجراء يؤدي إلى المنفعة العامة. ومثلها مثل الأمر المطلق في نظرية الأخلاق الكانطية تعتنق المنفعية مبدأ كليا عاما تعتمد عليه، وهو مبدأ المنفعة. بالنسبة إلى هؤلاء الذين يركزون على الاختلافات بين النظريات الكانطية والمنفعية، قد يبدو أنه لا يمكن تبرير تصنيفهم بالتساوي كنظريات في العدالة، وكل من الاتجاهات الكانطية والمنفعية أنكرت أنها لا تستطيع معالجة قضايا العناية. كل منهما حاولت استيعاب العناية في إطارها الذاتي المفضل.

على أي حال، يركز هؤلاء الذين يطورون أخلاق العناية على الأشخاص الذين يتجاوبون بحساسية مع حاجات الآخرين الذين يرتبطون معهم بمصالح. ومن هذا المنظور، فإن التشابه بين النظريات الكانطية والمنفعية أكثر أهمية من الاختلاف: كل منهما عقلانية بإبستمولوجيتها، وكل منهما تعتمد على قواعد كلية ومجردة وبسيطة، وكل منهما نظرية في الفعل الصحيح وتسعى إلى تقديم اختيارات عقلانية، ويمكن تفسير كل منهما على أنه مرشد أفضل لقرارات الأشخاص في الحياة العامة للتعامل مع القضايا الأخلاقية في الأسرة أو الصداقة أو التعاضد الجماعي. وأخيرا، فكل منهما تهتم بقضايا كالعدالة - بواسطة الحقوق وبواسطة السياسة العامة - على الرغم من أن الأساس الكانطي قد يكون أفضل وأقوى للحقوق، وقد يكون المنفعي أفضل وأقوى لقضايا عديدة في السياسة العامة [٩]. بهذه الطرق تبتعد أخلاق العناية عن كل منهما. وبالنسبة إلى هؤلاء الذين يركزون على أخلاق العناية، يبدو واضحا أنه إذا أرادت النساء، في مطالبتهن المبررة للمساواة، أن ينشدن العدالة على حساب العناية، فإن الأخلاق سوف تتعرض للأذى. وبالنسبة إلى هؤلاء الذين مارسوا العناية سابقا، إذا ما حاولوا أن يصبحوا أكثر فأكثر مثل الأفراد الأحرار والمتساوين والعقلانيين والمرفهين في نظريات العدالة فإن هذا سوف يبعد الجميع عن تنمية علاقات الأسرة

والصداقة وعن تنمية روابط العناية. إن التعامل مع الأصدقاء وأفراد الأسرة وكأن العلاقات بينهم صفقات عَقدية مبنية على المصلحة الشخصية، يدمر التبادلية ويحطم الثقة [١٠].

لمدة من الزمن أخذت المناظرات المخصصة لأخلاق العناية شكل مقابلة العناية بالعدالة، وطُلب من المشاركين أن يحددوا أيهما ملائم أكثر لاهتمامات النسويين وحلفائهم. هؤلاء المهتمون خصوصا بالأنظمة الاجتماعية الطاغية والمؤسسات السياسية والاقتصادية الظالمة شككوا في التركيز على الأسرة والعلاقات الشخصية. واستمروا في النظر في طلبات المساواة على أنها شيء أولي، على الرغم من أن فكرة العدالة الليبرالية غالبا تعرضت لتصورات جديدة، واعتقدوا أنه يمكن معالجة اهتمامات كهذه على أفضل حال بواسطة أخلاق العدالة. وجادل البعض بأن العدالة تحتاج إلى مؤسسات اشتراكية واقتصاد ديموقراطي [١١]. ودافع كثيرون عن دعم العدالة للنساء في الأسرة، وأيضا في مكان العمل [١٢]. وآخرون حاججوا بأن أخلاق العدالة أفضل من أخلاق العناية في حماية النساء ضد العنف والإساءة [١٣].

ودافع آخرون عن أخلاق العناية ضد اتهامها بأنها ترتبط بأدوار النساء التقليدية ومتعاونة معها، وهم يؤكدون أن ممارسات العناية التي يجب أن يوصى بها تختلف عن تلك التي مارستها النساء تحت الاضطهاد الأبوي، ولكن التي يجب البحث عنها في المجتمع الذي يتجاوز المجتمع الأبوي. وبينوا كيف يمكن تمديد العناية إلى خارج سياقات الأسرة والصداقة، ودعوا إلى إعادة بناء المجتمع على مستوى المؤسسات الاقتصادية والسياسية والقانونية، والممارسات المهنية، والعلاقات الدولية [١٤].

إن المجتمع الاعتنائي على استعداد لأن يعيد بناء الأدوار الاجتماعية، وأن يحول ممارساتها. ويمكن رؤية العناية على أنها قيمة عامة وليس فقط قيمة خاصة، إذا جاز لنا استعمال هذه التصورات غير المرضية. كما كتبت مونيك ديفو Monique Deveau في مقدمتها لندوة عن العناية والعدالة: «يعتمد المنظور الاعتنائي مركزيا على تصور للخير الإنساني ويتضمن التزاما عميقا بسياسة تجديدية». لم يسأل المفكرون بالعناية فقط: «ما الاختلاف الذي قد يقدمه التفكير الأخلاقي السياقي في السياسة»، ولكنهم أيضا سألوا: «ما القيمة الجوهرية لإعادة تنظيم أولوياتنا الاجتماعية والسياسية التي تبين الدور المركزي للعناية في حياتنا جميعا» [١٥].

وعوضا عن رؤية القانون والحكومة والاقتصاد كالقوى الحاسمة والمركزية والملائمة في المجتمع، ترى أخلاق العناية تربية الأطفال وتعزيز الثقة بين أعضاء المجتمع بوصفها أهم اهتمام كليا. وهكذا، قد تقيم ترتيبات أخرى من وجهة نظر مقدرتهم على المساهمة بصورة حسنة أو سيئة في ازدهار الأطفال وسلامة العلاقات الاجتماعية. بكل تأكيد، هذا سوف يتطلب إعادة بناء راديكالي للمجتمع! إذا كان بإمكانك، تصور مبادلة رواتب المديرين الإداريين المنفذين مع رواتب موظفي العناية بالأطفال.

كثير من الأسئلة تنتعش في التنظير النسوي عوضا عن أن تُحجب، كما حجبتها طرق التفكير المترسخة. إن إعادة التفكير من وجهة نظر نسوية لا تقتصر على الترتيبات في المجالات الاجتماعية المختلفة - على سبيل المثال، من يقوم بعمل الأسرة ولماذا، أو لماذا تحمي القوانين ضد الاغتصاب الرجال من الاتهامات الكاذبة أكثر من أن تحمي الأقلية النسائية من ممارسة الجنس الإجبارية؟ وهناك حاجة أيضا إلى إعادة التفكير في العلاقات بين إطارات المجتمع من وجهة نظر نسوية. قد يكون للممارسات التي تضمن تربية الأطفال بأحسن الأساليب أعلى الأولويات كليا، بالإضافة إلى الثقافة. قد يكون هذا تغيرا رائعا لو حدث في السنوات الأخيرة، حيث في الولايات المتحدة يتنافس أكثر الآباء والأمهات بعذاب عن الأمكنة القليلة والباهظة التي يمكن الاستفادة منها لعناية أطفال وافية، وكثير من الأطفال يكبرون محرومين، بينما البرامج الاجتماعية بجميع أنواعها تقدم كضحية على منبر السباق الاقتصادي العالمي والسيطرة العسكرية.

وعوضا عن ترك تشكيل وتوزيع المؤثرات والصور الثقافية إلى جشع وأهواء السوق، يقترح الرأي النسوي في المجتمع أنه علينا كمجتمع أن نتحمل مسؤولية تقديم أفضل ثقافة ممكنة. إن ثقافة وسائل الإعلام تشكل بقوة طموحات وسلوك الأطفال كبارا وصغارا والناضجين بالسن. والإقرار بأن الأساس الذي سوف تبنى عليه التنظيمات الثقافية ليس سوى الربح التجاري، هو إقرار غير مسؤول أخلاقيا من وجهات نظر عدة، وخصوصا من وجهة نظر أخلاق العناية. هذا لا يعني أنه يجب منع أو مراقبة المدارس الخاصة. ولكن الدول الحديثة وفرت لأعضائها أنظمة كبيرة من التربية العامة، بما فيه التربية المؤسسة على الاستحقاق، عوضا عن المال. عليها أن تؤيد إنشاء بدائل

مماثلة عامة للثقافة التجارية، وأن تحميها معايير الحرية الفنية التي تنافس الحرية الأكاديمية المتعارف عليها على الأقل على سبيل المثال في الجامعات. قد تسمح بدائل كهذه لأفضل الفنانين والكتاب بأن يقدموا أفضل الإنتاج الثقافي، الشعبي والأكثر انتقائية على حد سواء، وبهذه الطريقة تساعد المجتمعات على أن تتحسن أخلاقيا وجماليا بواسطة الثقافة. سوف تحرر الثقافة من سيطرة المصالح التجارية.

طبعا، أحد الاهتمامات النسوية الرئيسية بالأشخاص الواقعيين سوف تجعل الحاجات الاقتصادية الأصلية أولوية عالية. ولكن أخلاق العناية سوف توصي بتنظيم اقتصادي يحقق هذا الهدف عوضا عن مجرد إرضاء شهوات الذين يهتمون بمصالحهم الشخصية ويتلاعبون بالمجتمع ومنظماته بواسطة الثقافة والدعاية والتأثير في الحكومة. تقترح أخلاق العناية أن عددا كبيرا من النشاطات يجب أن يوضع خارج نطاق السوق عوضا عن داخله. (انظر الفصل السابع)

هذه بعض الأمثلة عن أنواع التحولات الاجتماعية التي قد تطلبها أخلاق العناية. والاتهام بأن أخلاق العناية النسوية تخصصية particularistic، مخصصة لسياقات العائلة والصداقة، أو مجرد وصفية لأنواع الحياة التي تقتصر على العناية بالآخرين تقليديا محدد للنساء يرتكز، وفق اعتقادي، على سوء فهم للأخلاق. عندما يفكر المرء بالتنظيمات المطلوبة من قبل أخلاق العناية بصورة جدية، فإن الفكرة التي تقول إن أخلاق العناية هي أخلاق محافظة، وترتبط بأدوار النساء التقليدية تبدو غير قابلة للتصديق.

الحركة النسوية برنامج ثوري، لأنها تعهدت بتحطيم أعمق وأقوى هرمية كليا - هرمية الجنس. إنها لا تحاول أن تجعل النساء تحل محل الرجال في هرم السيطرة، ولكنها تحاول تحطيم السيطرة ذاتها. تستطيع العناية التي تثمنها أخلاق العناية أن تشمل - ولكي تكون مبررة يجب أن تشمل - الاعتناء بالآخرين البعيدين في عالم يتميز بالاعتماد التبادلي والاعتناء بحقوق الآخرين، أي تأمين حقوقهم وحاجاتهم جميعا. ويجب الاعتناء بالبيئة التي تعيش فيها الكائنات الإنسانية. وسوف تجاهد أخلاق العناية لتحقيق هذه التحولات في المجتمع والعالم بطريقة مسالمة ديموقراطية ولكن بعزم ثابت. إن

أخلاق العناية - وأنا حاججت بأن ليس هناك أي نوع من أخلاق العناية غير النسوية يستحق أن يسمي نفسه أخلاق عناية - هي أخلاق لكل الذين يبتدئون حياتهم - وهذا ينطبق علينا جميعا - كأطفال إنسانيين.

في الوقت نفسه، علينا ألا نتجاهل اهتمامات العدالة، على الرغم من انها قد تكون محدودة أكثر مما كان يظن البعض. كيف يجب دمج قيم العناية والعدالة معا؟ هذا يبقى اهتماما مركزيا في البحث الأخلاقي النسوي.

النسوية وحوار الحقوق

تختلف أخلاق العناية عن الأخلاق النسوية، كما رأينا. البعض من المنظرين في الأخلاق النسوية يرفضها. برأيي، ومع مرور الزمن، سوف تشمل النظرية الأخلاقية النسوية أخلاق العناية. بدأ البعض يرى أن الآراء التي تقول إنه يمكن لأخلاق العدالة وحدها أن تكون كافية، حتى لو طرأ عليها تعديل تحت ضوء الاهتمامات النسوية، هي آراء خاطئة. ولكن الرأي الذي يقول بأن أخلاق العناية وحدها كافية هو أيضا رأي خاطئ. والآراء التي تقول إن أخلاق الفضيلة تستطيع وحدها أن تحل محل العدالة أو أن تستوعب العناية بصورة وافية هي أيضا غير مقنعة.

تجاوزت المناظرات بين المنظرين في الأخلاق النسوية صيغ العدالة مقابل العناية. الأسئلة التي تُطرح الآن هي غالبا كيف يجب ربط أو دمج هذه القيم الجوهرية؟ كيف يجب أن ندمج الإطار الذي ينظم العدالة والمساواة والحقوق والحرية مع الشبكة التي ترسم معالم العناية والترابط والثقة؟

بكل تأكيد، تهتم الأخلاق النسوية بمساواة النساء وبحقوق النساء. إذا نظرنا إلى عمل المنظرين القانونيين النسويين نستطيع أن ندرك كلا النقدين لاتجاه العدالة، وعزما على عدم إهمال ما يمكن الاستفادة منه. مثلا، حاججت كاثرين ماكينون Catherine Mc Kinnon بأن «حكم القانون في الدولة الليبرالية - القانون الحيادي والمجرد والشامل - يثبت قوة الرجال بشكلها الذكري... تتجسد أشكال القوة الذكورية فوق النساء بصورة إيجابية كقانون الحقوق الفردية... الحقوق المجردة تفوض التجربة الذكرية للعالم» [١٦]. انتقدت الدراسات القانونية النقدية، والمفكرون القانونيون النسويون، التركيز، وحتى الجدل القانوني (وإلى حد أقل بكثير الجدل الأخلاقي عامة) حول

الحقوق. إنها تنظر إلى ادعاءات الحقوق كادعاءات تدعم الصراعات الفردية للذات ضد الآخر، وجادلوا بأن تصور القضايا بلغة الحقوق «يفيد التفكير القانوني ويكبح التغير الاجتماعي» [١٧]. تبين كارول سمارت Carol Smart كيف يمكن للفرد أن يرى «تطابقا» بين القانون و«الثقافة الذكورية»، وهي تدرس كيف للقانون أن «يجرد تجربة النساء» وأيضا معرفة النساء من أهميتها [١٨]. وهي تطالب النسويين بألا يركزوا على القانون والحقوق في العمل لتحقيق التغير الذي ينشدونه. على أي حال، بين المنظرون النسويون في القانون كيف أنه لا يمكن استبدال الحقوق بما قد تزوده أخلاق العناية وحدها. عندما ننظر إلى الحقوق في سياق الممارسات الاجتماعية، عوضا عن النظر إليها بصورة مجردة فإننا نرى أنها تستطيع أن تعبر بفاعلية عن طموحات حركة اجتماعية، وأن تصوغ قيما ونظرة سياسية [١٩]. مثلا، تجادل باتريشا ويليامز Patricia Williams بالقول: «على الرغم من أن الحقوق قد لا تكون أهدافا بحد ذاتها، فإن لغة الحقوق كانت وتستمر بوصفها نمطا فعالا في المحادثة بالنسبة إلى السود، بينما وصف الحاجات لم يكن فعالا سياسيا» [٢٠]. أما فرانسيس أولسن Frances Olsen التي تدرك عيوب الاعتماد على القانون لتقليص تبعية النساء، فإنها على الرغم من ذلك تبين بالتفصيل كيف، بالنسبة إلى الاغتصاب القانوني، يمكن للتفسيرات القانونية أن تؤدي إلى إصلاحات تحدث تغيرات في حياة الناس بطرق تزيد من قوة النساء [٢١].

يثبت مجال التحرش الجنسي مقدرة الحقوق القانونية على إنتاج التغير الاجتماعي الذي يقلل تبعية النساء. لقد حول التشريع النسوي الأضرار التي تعرضت لها النساء بسبب التحرش الجنسي إلى نوع من التمييز الذي يساعدهن على تأمين الحماية القانونية. تلاحظ ماكينون أن ضحايا التحرش الجنسي «منحن منبرا وحق التعبير وسلطة لأن يقدمن دعاوى وطريقة للحصول على المساعدة... الادعاء القانوني للتحرش الجنسي جعل حوادث التحرش الجنسي غير مبررة اجتماعيا، وغير مبررة لأول مرة» [٢٢]. لقد أصبح عند النساء الآن اسم للأذى الذي يحدث عندما يفرض الضغط الجنسي على المرؤوسين في مكان العمل أو المؤسسة. بكل تأكيد، قد يقدم هذا الإجراء حجة لقدرة القانون في أن يسبب تغيرا اجتماعيا لمصلحة النساء.

لقد أصبحت أهمية الحقوق بالنسبة إلى النساء واضحة جدا مادامت حقوق كهذه معرضة للخطر وعرضة للتحدي باستمرار وتتكر لأعداد هائلة من النساء في جميع أنحاء العالم. أكثر النساء يعتقدن أن حرية التناسل شرط أولي لحريات أخرى ولمساواة النساء. وتجادل باتريشا سميث بأن «من غير المعقول لأي قضية تؤثر بالتساوي في الحرية الفردية الأساسية لأي رجل ألا تكون (هذه القضية) تحت سيطرته في مجتمع حر» [٢٣]. مادامت النساء يجاهدن من أجل التغلب على التبعية في مجالات أخرى في المجتمع، فإن حقوقهن في السيطرة على جنسانيتهن Sexuality وعلى التناسل وعلى تجنبهن للتسليع Commodification ستكون في بالغ الأهمية» [٢٤].

هناك أيضا، بين المنظرين في الأخلاق النسائية (بالتمييز عن المنظرين القانونيين)، تقدير كبير لحوار العدالة والحقوق بالتساوي مع تطور أخلاق العناية. لم يوحد كل المنظرين الاهتمام بالاثنين (العدالة والحقوق)، ولكن هناك حوارا مستمرا ومستتيرا بين هؤلاء الذين يهتمون بواحد أو بآخر من الاتجاهات. أنا أفسر كثيرا من انتقادات العدالة والحقوق عن أنها انتقادات لسيادة هذا الاتجاه. نعم، حجج الحقوق تخدم بصورة جيدة كل أطياف الاهتمامات الأخلاقية والسياسية، أو أنه يجب أن يكون الحوار النموذجي عن الأخلاق والتأويل الاجتماعي. ويجب على إطار العدالة والحقوق أن يكون واحد من الإطارات الأخرى عوضا عن أن يكون الإطار السائد.

يمكن لأخلاقيات الحقوق والعدالة أن تقرأ كتعميمات تنطبق على الأخلاق كلها، وأيضا على تقدير طرق التفكير الذي تطور في سياقات القانون والسياسة العامة. النسويون يقاومون، ويجب أن يقاوموا، تعابير كهذه للاتجاهات القانونية. هذه الطرق لا تلائم كثيرا من السياقات، وكثيرا من السياقات التي تعالج الآن عن طريق العدالة والحقوق يجب أن تتحول لكي نتبنى اتجاها اعتنائيا، ونظهر أنه أكثر صلاحية من غيره.

وحتى ضمن إطار القانون، حيث يجب أن تكون الأولوية عموما للقانون والحقوق، يمكن لعدد من القضايا في قانون الأسرة أن تظهر عجزها، وكيف يجب لاعتبارات أخلاقية أخرى أن تؤدي دورا أكبر. بينت سلمى سيفينهايزن Selma Sevenhuijsen كيف، مثلا، في القرارات المتعلقة بسلامة الأطفال، أن الاتجاه إلى لغة الحقوق المتضاربة هو مرشد فقير [٢٥]. أخلاق العناية ستتمكن من تقديم توصيات أفضل (انظر الفصل التاسع).

على أي حال، من الجدل بأن العدالة والحقوق يجب ألا تسودا التفكير الأخلاقي لا يعني أنه يمكن الاستغناء عنهما. فعلى الرغم من إن القانون يعامل الأشخاص كأفراد مستقلين صوريا - وأخلاق العناية تعترف بأن هذا التصور تجريد مصطنع ومضلل - إلا أننا نستطيع أن نقر لأسباب قانونية وسياسية بأن التجريد قد يكون مفيدا مادمنا لا نفتقر إلى تصور الشخص المناسب للأخلاق كلها.

المنظرون النسويون أيضا يدركون أنه يجب أن يكون لدى النساء كم كاف من الاستقلال والذاتية الفردية لمقاومة إعادة تصور علاقات الجماعات والأسر التقليدية. وقد تحتاج الحقوق إلى التأكد من هذا. إن الذات النسوية ليست منغمسة في علاقاتها الاجتماعية [٢٦]. والانتقادات النسائية للجماعية Communitarianism توضح هذه النقطة.

دمج العناية والعدالة

لقد مكنتنا المفاهيم النسوية عن العدالة والعناية من أن نرى أن هذه قيم تعكس طرقا لتحليل المشكلات الأخلاقية والتعبير عن الاهتمام الأخلاقي. ووفق اعتقادي، بينت المناقشة النسوية أيضا أنه لا يمكن الاستغناء عن العدالة ولا العناية: كل واحدة منهما مهمة للأخلاق. لا يتفق معي، بطريقة أو بأخرى، كل النسويين، ولكني هكذا أرى المناظرات حول هذه القضايا في العقود الأخيرة.

الأمر المتبقي الذي يجب إنجازه هو كيف تتفق العدالة والعناية والاهتمامات المرتبطة بهما كيف يندمج الإطار الذي يشمل العدالة والمساواة والحقوق مع الشبكة التي تضم العناية والترابط والثقة؟ أو هل هما رأيان متعارضان ويجب علينا (على الأقل في وقت ما وسياق ما) الاختيار بينهما؟

هناك إمكانية غير مرضية بوضوح: العدالة بوصفها قيمة ملائمة للقطاع العام السياسي، بينما تقتصر العناية على القطاع الخاص الذي يشمل الأسرة والأصدقاء والمنظمات الخيرية. لقد بينت التحليلات النسوية مدى خطأ الفصل التقليدي بين القطاعين العام والخاص، السياسي والشخصي، ولكن حتى لو استخدمنا نسخا مصقولة عن هذه التصورات فإننا نستطيع أن نرى كيف أنه من غير المرضي أن نخصص العدالة للحياة العامة والعناية للحياة

الخاصة، على الرغم من أنني قد فشلت في عملي الأولي أن أقول ما يكفي بهذا الخصوص [٢٧]. لقد جادلت بأننا في حاجة إلى اتجاهات أخلاقية مختلفة للميادين المختلفة، وحددت أيا منها يلائم كلا من الميادين. بكل تأكيد، هناك اقتناع أولي بالتفكير بالعدالة بوصفها قيمة أولية في ميدان القانون والعناية بوصفها قيمة أولية في ميدان الأسرة. ولكن علينا معالجة هذه المسألة بالتفصيل.

هناك حاجة ملحة إلى العدالة في الأسرة وأيضا في الدولة: في توزيع أكثر إنصافا للعمل بين النساء والرجال في الأسرة، وفي حماية أعضاء الأسرة الضعفاء من العنف والإساءة، وفي الاعتراف بحقوق أعضاء الأسرة في احترام فرديتهم. تتطلب العدالة، في ممارسة عناية الأطفال والمتقدمين في السن، تجنب السيطرة الأبوية والأمومية.

وفي الوقت نفسه، نستطيع أن نرى أننا في حاجة إلى العناية في الميدان العام. فالبرامج الخيرية جزء جوهري من الدول المعاصرة التي تملك الموارد لأن تؤمن هذه الخيرية، ولا يجوز لأي نسوي ألا يعترف بالمسؤوليات الاجتماعية التي تقر بها، بغض النظر عن فقرها. دولة الحارس الليلي night watchman ليست هدفا نسويا [*]. تقريبا كل من النسويين يقرر أنه يجب أن يكون هناك اهتمام اجتماعي وعام أكثر مما هو موجود حاليا في الولايات المتحدة، على الرغم من أنه يجب أن يمكن بطرق مناسبة وممكنة تختلف كثيرا عما هو موجود حاليا. يجب زيادة الاهتمام العام بعناية الأطفال والتربية والعناية الصحية، كل هذا ينبثق من قيم العناية.

كل شخص يحتاج إلى العناية عندما يكون صغيرا أو مريضا أو طاعنا في السن، والبعض يحتاج إليها معظم حياتهم. وضمان قدرة من يحتاجون إلى العناية على الحصول عليها يجب أن يكون اهتماما سياسيا مركزيا، ولا يجوز أن نتصوره فقط كمسؤولية خاصة تتحملها الأسرة والمنظمات الخيرية. غالبا ما تتحمل النساء مسؤولية العناية والأقليات التي تقدم أكبر قدر من العمل الاعتنائي لمن يحتاجون إليه من دون أجر أو لقاء أجر زهيد. ولكن بالإضافة إلى توزيع أنصف لمسؤوليات العناية، فإن العناية التي تقدمها مؤسسات الدولة الخيرية في حاجة إلى تقوية

(*) المقصود هنا هو الدولة التي تحرس من دون أن تخدم [المترجم].

وإصلاح. إذن لا يمكن توزيع العناية والعدالة على القطاعات المستقلة لما هو عام وما هو شخصي. ولكنهما مختلفان أحدهما عن الآخر، ولا يتفقان معا دائما.

لنأخذ بعين الاعتبار خير المواطنين الذي يجب على الدول أن تصونه. أحد أساليب التفكير بالقضايا التي تحيط بهذا المشروع هو من منظور العدالة والمساواة والحقوق. عندئذ نستطيع الاعتراف بخير المجتمع كخير أساسي، كخير يحق لكل شخص أن يطالب به كحق وفقا لشروط الحاجة ومقدرة المجتمع على تأمينه. وبالتالي سوف يعترف بالحقوق الخيرية بوصفها حقوقا أساسية تؤمن للأشخاص الموارد الأساسية للعيش [٢٨]. وعلى العكس من الرأي الليبرالي التقليدي الذي يقول بأن الحرية سلبية فقط، سوف نعترف بحقوق الأشخاص الإيجابية لما يحتاجون إليه لكي يقوموا بأفعالهم بحرية. وسوف ننظر إلى الأشخاص ككائنات تستحق وسائل العيش، لا كمتوسلين للصدقة العامة أوالخاصة. وتفسير حقوق كهذه ضمن إطار العدالة على الأرجح سوف يضمن دفعات مالية، كأنظمة الضمان الاجتماعي وضمان البطالة بالإضافة إلى دفعات أخرى لتلبية هذه الحاجة. بالنسبة إلى كثير من الأشخاص القادرين الذين يعانون فقط من نقص المال أو البطالة المؤقتة، قد تكون هذه الترتيبات مقبولة، وقد يفضلها عدد من العمال الذين يتوقون إلى أن يقوموا بعمل العناية، ولكن إن كانت بسبب اتجاهات والدية أو قيود بيروقراطية، فغالبا ما يهدد المقدرة على الحكم الذاتي للمحتاجين.

على أي حال، كثير من الأشخاص يفتقرون إلى القدرة والحكم الذاتي وعاطلون عن العمل مؤقتا فقط. بسبب العجز في العناية في المراحل الأولى أو في مجالات أخرى من حياتهم، وحاجاتهم معقدة ومتواصلة. ويكبرون بمشكلات جدية تتجاوز نقص المال، ويعانون أمراضا ومعوقات، لأنهم غالبا يقاسون نقصا في العناية كأطفال في البيت والمدرسة وأماكن أخرى، أو نقصا في العمل والتجربة المربحة. إن العناية ضرورية في حالات كهذه ويجب أن تخاطب أشخاصا بأعينهم وحاجات محددة. إن معالجة هذه الحاجات تتطلب أشخاصا آخرين لتقدم عناية فعلية وعملا اعتنائيا، إنها لا تتطلب آلة تصنع أجورا متساوية بين الجميع في طبقة معينة. على العناية أن تكون حساسة ومرنة، وعليها أن تسمح للتفاعل بين من يقدمون

العناية ومن يتلقونها بصورة تمكن المتلقي لأن يصبح قادرا على أن يتطور ويحتاج إلى قدر أقل من العناية، عندما يكون هذا التقليل جزءا من عملية النمو أو التدريب أو الشفاء. وعندما تكون الحاجة إلى العناية دائمة، فيجب تطوير الممارسات التي تمنع تقديم العناية من أن تصبح طاغية، وتمنع العناية من أن تصبح مذلة. كثير من البحث الحديث في موضوع المعوقين سلط الضوء على القيم في ممارسات العناية، ليس فقط على المعوق، ولكن أيضا على الآخرين [٢٩].

إن استعمال منظور العدالة أو العناية سوف يؤثر في كيف نفسر المشكلات الأخلاقية التي نحن بصددها، وبماذا نوصي كسياسات مؤسساتية أو أفعال منفردة. قد نحاول أن نجمع العناية والعدالة بتوصية تتعلق بالخير الاجتماعي، وتقول هذه التوصية إن كل شخص يستحق العناية التي يحتاج إليها لكي يتطور بصورة مناسبة. ولكن ستبقى توصية من هذا النوع صياغة مجردة وفارغة إن لم نعالج تماما الأنواع المختلفة من السياسات والممارسات التي اختصرتها.

وإذا نظرنا إلى العناية والعدالة على أنها تفسيرات بديلة يمكن تطبيقها على المشكلة الأخلاقية نفسها، كما تقترح كارول جيليجان، فإننا نستطيع التفكير في العناية والعدالة كقيم مختلفة ولكن متساوية بالصدق. ولكن على الرغم من ذلك، يبقى أمامنا سؤال: أي ترجمة يجب أن نطبق عندما نقدم على الفعل، أو بأي منهما نستعين عندما نصوغ توصيتنا؟ إذا كنا بصدد وصف مشكلة محتملة أو تفسيرها فقط، كما هي الحال في التفسيرات الأدبية البديلة، فيمكننا الاحتفاظ بهذين الإطارين البديلين على حد سواء وعدم رفض أي منهما. ولكن إذا كانت المشكلة تستلزم قرارات فإن علينا في بعض الأحيان أن نختار بين هذين البديلين. على النظرية الأخلاقية أن تقدم إرشادا للاختيار والسياسات بالإضافة إلى تثقيف قدراتنا العقلية والحسية ومواقفنا الممكنة. إذا كان على الطفل أن يعيش مع واحد من الوالدين لأنهما وسط حالة طلاق وسوف يعيشان بعيدين كل منهما عن الآخر، فهل يجب تحديد المشكلة بناء على حقوق الوالد البيولوجي أم الوالد الذي دخله أكثر ويستطيع أن يعيل الطفل، أم بناء على من منهما يعتني بالطفل بالفعل، ويشارك

الطفل في أقوى علاقة تتمتع بأقوى قدر من الثقة؟ إن مشكلات الاختيار بين الإطارات التفسيرية للعدالة والعناية غالبا تستمر بعد توضيح كل منهما وتوضيح افتراضاتهما.

عندما تتضارب اهتمامات العدالة والعناية، كيف يجب أن نحاول التوفيق بين هاتين القيمتين؟ هل لأي منهما أولوية على أنها قاعدة عامة؟ كثير من الفلاسفة افترضوا أن العدالة هي القيمة الأولية للمؤسسات السياسية وأنها تستطيع استيعاب بقية القيم، لكن الأمثلة المتعلقة بالخير الاجتماعي ووصاية الأطفال من أهم وظائف الدولة الحديثة، وتتصدى لمقدرة العدالة على معالجة المشكلات الأخلاقية حتى في المجالين السياسي والقانوني، وبكل تأكيد، في القضايا الأكثر عمقا. إن الافتراض هو أن «نظام العدالة» الذي يتجسد في المحاكم وتنفيذ القانون هو الوظيفة الوحيدة للدولة الحديثة - هذا الافتراض بكل تأكيد غير مفيد: والسؤال عن أي مدى، قد يكون أو لا يكون مفيدا، هو واحد من الأسئلة التي يجب بحثها بصورة وافية من قبل الأخلاق الموحدة.

أحد الإمكانات التي أخذتها بعين الاعتبار في الماضي هو أن العدالة تعالج الحدود الأخلاقية الدنيا moral minimums. هذا يشكل أرضية من المتطلبات الأخلاقية التي يجب ألا نتجاوزها، إذا أردنا تجنب الظلم الذي ينتج عن الاعتداء وعدم الاحترام. وبالمغايرة، تعالج العناية ما يفوق ويتجاوز أرضية الواجب. مثلا، العناية الحسنة بالأطفال تشمل أكثر من مجرد تأمين حقوقهم للحماية من الأذى أو حرمانهم من الطعام الكافي: العناية الحسنة تجلب الفرح والضحك. ولكن كحل لمشكلتنا، بدأت أفكر في أن هذا ليس حلا واضحا. ربما يمكن للمرء أن يحصل على قدر أكبر من العدالة عندما يتفهم بصورة أفضل معنى الحقوق والمساواة والاحترام. بكل تأكيد، هناك حدود دنيا للعناية، حتى لذلك النوع الذي لا تمكن معالجته بوساطة الحق لهذه الحدود، مثلا، الحق في الحصول على التغذية الكافية أو العناية الصحية التي يجب توفيرها للأشخاص لكي يتطوروا على نحو طبيعي على الرغم من أن العناية الممتازة تفوق ذلك بكثير.

هناك استعارة ثانية ممكنة: العدالة والحقوق ترسمان حدودا مطلقة لما هو أكثر أو أقل، أو قيودا أخلاقية نشكل من خلالها تصوراتنا عن الحياة الخيرة، وهذا سوف يشمل تطوير علاقات اعتنائية للجميع. لكن هذه الاستعارة تنهار

بالنسبة إلى كثيرين للأسباب نفسها التي سببت انهيار العدالة بوصفها أرضية للحدود الأخلاقية الدنيا. على سبيل المثال، كان هناك أي شيء يمكن أن يضع قيودا مطلقة - تقريبا - على السعي وراء أي هدف، بما في ذلك العدالة، فإن هذه الحدود هي الاستجابة لحاجات الأطفال إلى العناية الأساسية، بما فيها العناية العاطفية.

وأنا - الآن - أعتقد أنه يجب على العلاقات الاعتنائية أن تشكل إطارا أخلاقيا أوسع يشمل مكانا مناسبا للعدالة. يبدو أن العناية أكثر القيم أساسا. وكممارسة، نعرف أنه لا يمكن أن نحصل على أي شيء آخر، لأن الحياة التي تتطلبها. كل الكائنات الإنسانية تحتاج إلى قدر كبير من العناية في أثناء السنوات الأولى من حياتها، وأكثرنا يحتاج ويريد علاقات اعتنائية مدى حياتنا. وكقيمة، تظهر العناية مضمون عدد من الممارسات. على سبيل المثال، عندما تتوافر الحاجات الضرورية للأطفال من دون العلاقة الاعتنائية الإنسانية التي يحتاجون إليهم فإنهم لن يتطوروا بصورة جيدة، هذا إن تطوروا على الإطلاق. عندما يعامل الأفراد في المجتمع بعضهم بعضا وفقا للاحترام الذي تتطلبه العدالة، ومن دون اعتبارات أخرى، فإن النسيج الاجتماعي للثقة والاهتمام قد يتراجع أو يتلاشى.

على الرغم من أن العدالة واحدة من أهم القيم الأخلاقية، فإن كثيرا من تلك الحياة استمر من دونها، وكثير من هذه الحياة اتسم بقدر طفيف من الحسنات. على سبيل المثال، هناك القليل من العدالة داخل الأسرة في كل المجتمعات تقريبا، ولكن هناك أيضا الكثير من العناية. لهذا، نحن نعرف أننا نستطيع الحصول على العناية من دون العدالة. وعلى أي حال، من دون العدالة، لن يكون هناك نظام حقوق عام - حتى ولو كان عادلا - لكن العناية ليست مجرد أولوية سببية: إنها قيمة شاملة. نحن نستطيع، ويجب، أن نطلب العدالة، ولكن يجب على العدالة ألا تدفع العناية إلى الهامش وتفترض أن تجسيدات العدالة السياسية هي نموذج الأخلاق، وهذا الذي يحصل.

من منظور العناية، الأشخاص علاقاتيون واعتماديون تبادليا. هم ليسوا كائنات فاعلة عقلانية فردية تحكم ذاتها، كما هي الحال في منظور العدالة والحقوق. هذا الرأي العلاقاتي هو الرأي الأفضل للكائنات الإنسانية، لأشخاص يعملون على تطوير أخلاق الإنسانية. نستطيع أن نقرر معاملة

أشخاص كهؤلاء على أنهم أفراد لهم حقوق فردية تهدف إلى بناء مؤسسات سياسية وقانونية ومؤسسات أخرى عادلة. ولكن يجب ألا ننسى الواقع والأخلاق التي يحجبها هذا الرأي، الأشخاص علاقاتيون واعتماديون تبادليا. علينا أن نقدر قيمة الحكم الذاتي، لكنها يجب أن تتطور وتُدعم ضمن إطار علاقات الثقة.

على مستوى المجتمع العالمي وجماعاتنا الشخصية، علينا أن نطور إطارات اعتنائية عنا وبعضنا عن بعض بوصفنا كائنات إنسانية لها عضوية في عائلات وفئات. علينا أن يعتني بعضنا ببعض كأشخاص في حاجة إلى بيئة تفتقر - بما فيه الكفاية - إلى العنف، وتوفر مؤنا كافية لكي تزدهر الحياة الإنسانية. علينا أن نعترف بالقيم الأخلاقية Sufficient Provision لممارسات وعلاقات الأسرة التي يرتكز عليها عمل العناية، والتي - بدورها - اعتمدت عليها الحياة الإنسانية دائما. ونحتاج إلى أن نأخذ بعين الاعتبار كيف يمكن تحقيق هذه القيم على نحو أفضل. يجب أن ننظر إلى الأشخاص على أنهم كائنات لها حقوق وتستحق العدالة بكل تأكيد. وقد نعطي الأولوية للعدالة في ميادين محدودة معينة. ولكن يجب أن نغرس هذه الصورة، وفق اعتقادي، في النسيج الأوسع للعناية الإنسانية.

الأخلاق النسائية والاختزالية

أرى، إذن، أنه يجب أن ننظر إلى العدالة والاهتمامات التي ترتبط بها على أنها الشبكة الأوسع التي تشمل العدالة والمنفعة والقيم بصورة توافقية. هذا لا يعني أنه يمكن، جوهريا، اختزال reduce كل القيم الأخيرة إلى جوانب تكمن في العناية، أو أنه يمكن لأخلاق العناية أن تحل محل أخلاق العدالة. يبدو أن نموذج الاختزال reductionism هو النموذج الخاطئ.

في مناقشتها لتصورات الذات المختلفة، استنتجت دايان مايرز أنه ما من واحد من هذه التصورات مرض. وهي تقترح أنه يجب أن «نسقط الأمر التركيبي» synthetic imperative وأن نفكر في التصورات الخمسة كـ «خمسة ميادين للتجربة الذاتية، وخمسة مراكز للقيمة، وخمسة مشاريع لفهم الذات والآخرين، وخمسة مراكز للاهتمام الأخلاقي» [٣٠]. بصراحة، قد يبدو كل هذا مربكا، ولكن قد لا يكون تحقيق التوفير الشديد Parsimony والتكامل

completeness في الوقت نفسه ممكنا» (٣١). إنها تجد وعدا بالسردية، لأن «الناس يجمعون ويوحدون بسهولة، عبر السرد الذاتي، المواضيع التي تبرزها الذات الموحدة، والذات الجمعية، والذات المجزأة، والذات المرتبطة، والذات المجسدة» (٣٢). وتستمر في بحثها حيث تجد عيوبا أيضا في السردية. لكن دعونا نأخذ بعين الاعتبار الاستعارات التي تساعدنا في تصور العلاقات بين النظريات المختلفة. نستطيع أن ننظر إليها على أنها «ميادين» domains مختلفة للقضية التي نعالجها، أو مراكز foci مختلفة لما هو مهم فيها، بهذه الطريقة نستطيع مقاومة الضغط لتوحيدها، وخصوصا لاختزالها إلى نمط واحد من التفكير في هذه القضية.

يبدو لي أن العناية أكثر القيم أساسا. ومن دون العناية كممارسة تجريبية قابلة للوصف، نحن لا نستطيع أن نعيش أبدا، لأن الكائنات الإنسانية لا تستطيع أن تحيا من دونها. ومن دون مستوى معين من الاهتمام الاعتنائي من الكائنات الإنسانية الأخرى لا يمكننا أن نحصل على أخلاق. إن هذه المتطلبات ليست مجرد معطيات تجريبية. نحن نحتاج إلى تقديرات أخلاقية في كل سياق اعتنائي. وبالتالي، نحن من دون مستوى معين من الاهتمام الأخلاقي بجميع الناس لن نستطيع الحصول على نظرية أخلاقية مرضية.

ضمن شبكة من العلاقات الاعتنائية، نستطيع دائما أن نطلب عناية أفضل ومميزة أخلاقيا. نستطيع أن نطلب العدالة والإنصاف والحقوق. ومن دافع الاهتمام الاعتنائي نستطيع أن نحدد أنه في بعض الأحيان من الأفضل، من أجل العدالة، أن نفترض وجود أشخاص كأفراد مجردين. ولكن علينا أن نتذكر أن هذه الطرق من التفكير مناسبة فقط لميادين محدودة كالقانون العام وسياسة الضرائب والصفقات التجارية، وتأمين حقوق أساسية ومستوى أساسي من المعاملة بالتساوي - بما فيها الأسرة - على الرغم من أن تأمين الحقوق الإنسانية واجب بالغ الأهمية، لكنه ليس الشيء الوحيد الذي يجب أن نهتم به في الأخلاق، فالاهتمام بأطفالنا بصورة جيدة يتطلب قدرا أكبر من معاملتهم، ببساطة، بإنصاف ومن دون انتهاك حقوقهم الأساسية. ويجب على حوار العدالة والحقوق ألا يطغى على الحوارات الأخرى، كما حدث، وكأن اهتمامات العدالة تكفي للأخلاق عامة.

نحتاج إلى صور جديدة للعلاقة بين العدالة والعناية - تلك العلاقة التي ترفض الانجراف نحو الاختزالية - الفكرة أن نوعا من القيمة يمكن اختزاله إلى نوع آخر، أو أي نوع من التوصية الأخلاقية إلى نوع آخر، ربما كانت إحدى تركات التصور الذي يقول بأن الاتجاهات العلمية أو الاستنباطية تتلاءم، على نحو أفضل، مع الفهم الأخلاقي. وهذا غير صحيح. فأهداف العلم هي وصف وتفسير وتوقع ما حدث في عالم الطبيعة. كما نراها من منظور الشخص الثالث، إن أهداف الأخلاق تختلف جوهريا: بواسطة الأخلاق نسعى إلى أن نوصي كيف يجب أن نعيش وماذا يجب أن نفعل من منظور الشخص الأول للفاعل الأخلاقي الذي يختار كيف سيعيش ويفعل [٣٣].

وعلى الرغم من أنه يمكن أن نقر بأن تصوراتنا الأخلاقية يمكنها أن تنظم بطرق مرتبة وأنيقة، إذا استطعنا فقط اختزال الاهتمامات الأخلاقية المشوشة إلى الأمر المطلق أو مبدأ المنفعة، فإن التجربة الواقعية مع أكثر المشكلات الأخلاقية، خصوصا تلك التي تقع في سياقات العناية - بمفهومها الضيق وليس بمفهومها الذي يشمل كل ما تبقى - تبين أن هذا الهدف خاطئ. في الواقع، يبدو أن هذا الاتجاه الكانطي يتناسب مع السياقات القانونية، ولكن لا يمكن لسياقات كثيرة أخرى، كالصداقة والأسرة، أن تعالج باتجاهات كهذه. بينما طرق التفكير المنفعية هي طرق ترشد اختيار سياسات الحكومة، لكنها غير مناسبة لحفظ الحقوق وضمان الإنصاف، وليست مناسبة لسياقات كعلاقات الأسرة والأصدقاء، حيث خصوصية الأشخاص (لا صفاتهم الكلية) تهمنا أكثر من أي شيء آخر.

إذا كان بالإمكان اختزال الفعل الصحيح إلى تنمية الفضائل، فإن ذلك سوف يسهل علينا مساعينا في التربية الأخلاقية وتنظيم المجتمع بطرق مبررة، لكنني أعتقد أنها لا تستطيع فعل ذلك [٣٤]. فعلى الرغم من أن نظرية الفضيلة غير قابلة (في رأيي) للاختزال إلى نظريات الفعل الصحيح right action - مجرد تسوية الفضيلة مع الفعل الذي يتوافق مع مبادئ الفعل الصحيح - فإنه لا العدالة ولا المنفعة تقبلان الاختزال إلى أي من المواقف أو الميول الفاضلة التي سيحصل عليها الأشخاص. نحن في حاجة إلى معايير موضوعية للعناية بالأطفال، ولسلامة المواطنين وصحتهم، وهلم جرا. ولا يمكن للميول الفاضلة أن تخبرنا عن هذه المعايير، كما أنها لا تستطيع أن تخبرنا أننا نستطيع توفير شروطها.

لقد جادلت بأنه لا يمكن اختزال العناية إلى أي جانب من أنواع أخلاق العدالة وأخلاق الفضيلة. ولكني إذ أدافع عن العناية بوصفها شبكة أوسع تحتوي على مكان للاهتمامات الأخلاقية، ألا يعني هذا أنني أدافع عن اختزال العدالة والمنفعة والفضيلة إلى أخلاق العناية؟

الجواب هو: كلا. نحتاج إلى تشابهات واستعارات وصور جديدة لكي نعالج هذه الأسئلة. نستطيع أن نقدر الحرية التي يمارسها بعض الكتاب في ابتكار استعارات جديدة لإيصال أفكارهم [٢٥]. وفي حالة أخلاق العناية، فعوضا عن استعارة الاختزال بواسطة الترابط المنطقي أو التحليل الصوري، من الحسن أن نفكر برسم تطريزة tapestry أو تمثال من زجاج. هناك تصميم عام تظهر فيه عناصر بارزة وعناصر غير بارزة. أعتقد أن التصميم العام لنظرية الأخلاق النسوية سيكون تصميما لعلاقات اعتنائية. لكن ضمن هذا التصميم سيكون هناك عدد من العناصر البارزة التي تنتظم حول قيم العدالة والمنفعة. وسوف يتعلق عدد من العناصر المفصلة والمثيرة للاهتمام بالفضائل. يجب على الكل whole أن يكون متناغما، ولكن هذا لا يعني أن العناصر قد لا تختلف بصورة مهمة. أنا أفكر بلغة الاستعارات المرئية أكثر من لغة الاستعارات السردية. لكن إذا أردنا التفكير بالسردية، فإن النقطة التي تستحق الذكر هي أنه يجب ألا نحاول اختزال صنف إلى آخر أو كل الأصناف إلى صنف تحتي خاص underlying ur- genre.

قد تفتقر أخلاق عناية كهذه إلى الجاذبية التي تشدد عليها البرامج الاختزالية المختلفة لكنها تعجز عن تحقيقها. على أي حال، أستطيع أن أقدم تصميما يمكن التعايش معه. بالنسبة إلى الاعتراض على أنه من دون مبادئ بسيطة - إلى حد مقبول - وواضحة لن نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال، أقول إنه يجب علينا أن نتذكر أننا لم نعلم الأطفال قط مبدأ المنفعة والأمر المطلق. على الأطفال أن يتعلموا النواحي العامة لتصميم الأخلاق، على سبيل المثال، يجب أن نعتني بخير الآخرين، ويجب أن نعاملهم بإنصاف، كما يجب ألا نؤذيهم. علينا أن نتصور، أو أن نكتسب خبرة في كيف سنشعر، عندما يعاملنا الآخرون كما نعاملهم، وأن نكون حساسين لشعور الآخرين في حالات مختلفة. علينا أن نكون ذلك النوع من الأشخاص الذين يثق الآخرون بهم، ويجب أن نقدر العلاقات الاعتنائية التي تربطنا مع المقربين منا والبعيدين من الذين نشاركهم البيئة العالمية.

ولكن كيف يمكن للنظرية أن تكون كالعمل الفني؟ النظرية العلمية جزء من ممارسة البحث العلمي، لكن نظرية في فلسفة العلم هي نظرية في هذه الممارسة. قد نعتقد أن النظريات البيولوجية بمعنى ما قابلة للاختزال إلى نظريات في الفيزياء أو أنها غير قابلة.

أعتقد أنه يجب على ممارسة الأخلاق أن تحتوي على توصيات يمكن اعتبارها نظريات أخلاقية لمجالات علمية في الحياة: النشاط الاقتصادي، ممارسة الطب، تربية الأطفال... إلخ، لكن يجب على فلسفة الأخلاق أن تأخذ بعين الاعتبار ما إذا كانت هناك نظرية تحتية واحدة يمكن اختزال النظريات الأخرى إلى لغتها. على هذا المستوى، قد نفكر بصورة مُرضية في مختلف النظريات المغروسة في ممارسات مختلفة بوصفها نواحي من تصميم عام لعيش حياة خيرة وسط علاقات اعتنائية مع الآخرين عوضا عن التفكير فيها على أنها صياغات مجردة قابلة منطقيا للاختزال إلى صياغات أبسط. بكل تأكيد، يمكن التفكير في الممارسة الأخلاقية على أنها فن. قد يكون من الممكن أن نختصر التوصيات العامة لتطوير ما نفكر فيه عادة كفن: اسعَ إلى خلق ما هو جميل و«حقيقي» باستقلال عن ضغوط كضغوط الحكومات الطاغية والمصالح التجارية، كافح من أجل الأمانة الفنية artistic integrity... إلخ، لكننا لا نستطيع أن نتصور أنه يمكن اختزال الفن التشكيلي إلى «شغل الإبرة» أو صناعة الزجاج. ربما كانت الأخلاق بكل أشكالها المختلفة أكثر شبها بممارسات الفن أكثر منها بممارسات العلم.



5

الليبرالية وأخلاق العناية

على الرغم من أن بعض النسويين هم نسويون ليبراليون، فإن الافتراضات الأساسية للنظرية السياسية الليبرالية كثيرا ما تتضارب مع قدر كبير من التنظير النسوي، هذا واضح خصوصا في التنظير المكرس لتطوير نظرية العناية، والتفكير في الأشخاص بوصفهم كائنات علاقاتية، وتصور المجتمع ومؤسساته في ضوء قيم العناية والنشاطات الاعتنائية. وأجادل في هذا الفصل ضد انتقادات عدة وجهت إلى هذه المشاريع النسوية، وأدافع عن التطور المتقدم للتفكير النسوي الذي تتضمنه.

«إن وهم أن يتشكل المجتمع من أفراد أحرار، متساوين ومستقلين، ويستطيعون اختيار التجمع بعضهم مع بعض، يحجب حقيقة أن التعاون الاجتماعي مطلوب كشرط أولي للحكم الذاتي»

المؤلفة

العناية والمواطنون

إن من يدافعون عن أخلاق العناية النسائية وآراء نسائية لأشخاص علاقاتيين ومجتمعات من المحتمل أن تكون اعتنائية، كثيرا ما يواجهون النقد الذي يقول إن آراء كهذه لا يمكن، ولا يجب، أن تطبق على مستويات تتجاوز المستوى الشخصي، هم يقولون إن أخلاق العناية

عاجزة عن معالجة الناس بوصفهم أشخاصا ناضجين. المواطنون الناضجون، كما يدعي النقاد، عادة لا يهتمون بالغرباء، ولا أحد يتوقع أن يهتموا بهم، ولا يريدون من الغرباء أن يهتموا بهم. إن نظريات كهذه تطلب الاحترام للأشخاص وضمانات للحكم الذاتي، وهي تحدد ما تتطلبه العدالة بين الأشخاص المستقلين، يعتقد النقاد أن الأفراد الراشدين لا يريدون أن ننظر إليهم، لأغراض أخلاقية، كأفراد منخرطين في أهداف وعلاقات أخلاقية لم يختاروها، مثل أن يكون المرء ابن والدين معينين أو أنه نشأ في تقليد ديني معين، عوضا عن ذلك، يرون أنفسهم كأفراد، أنهم كائنات فاعلة عقليا، وهم يتوقعون أن يعاملوا بناء على أهداف أخلاقية، وتعترف النظرية الليبرالية بواجب احترام حقوق الآخرين. ولكنهم يرون العناية كشيء يقتصر على علاقات خاصة في الأسرة وبين المحبين أو الأصدقاء وكشيء - إلى حد كبير - لا علاقة له بالمؤسسات السياسية ولا حتى بنظرية الأخلاق، يخافون من أنه إذا تصورنا المواطنين بلغة ارتباطاتهم الشخصية، فإننا سوف نهدد مقدرتهم على الحكم الذاتي، وسوف نجازف بمعاملتهم معاملة أبوية. وهكذا تكتب آن كد Ann Cadd: «العناية ليست ما يحتاج إليه أو يريده أكثر الراشدين العاديين من أكثر الآخرين في المجتمع»[1].

هذه الانتقادات لأخلاق العناية لا ترى أن الآراء النسوية التي نحن بصددها تُطرح غالبا كعمل تصحيحي للتصدي لتوسع الفردية الليبرالية في الميدان السياسي إلى الأخلاق جمعاء، وهي لا تنكر أن الليبرالية السياسية من دون أي قيمة عندما يطوّر النسويون رأيا أخلاقيا يختلف عن الفردية الليبرالية واسعة الانتشار، فهؤلاء الذين يهتمون منهم بأخلاق العناية أيضا يأخذون بعين الاعتبار ما إذا كان التفكير في الإطار السياسي، من منظور اعتنائي، هو تفكيرا مهما عوضا عن المنظور الليبرالي المألوف فقط. هذه هي البداية فقط، وليست النهاية، لأبحاث أخلاق العناية.

على سبيل المثال، عندما اقترحت أنه في محاولتنا فهم العلاقات الاجتماعية بين الأشخاص علينا أن نفكر كيف سيبدون إذا استعملنا نموذج العلاقة بين شخص أمومي وطفل، عوضا عن استعمال نموذج العقود الأكثر انتشارا بين الآخرين الذين يهتمون بمصالحهم الشخصية، أقصد أن اقتراح النموذج البديل كتمرين في الخيال أغفل النقاد هذه النقطة، ورأوا أن هناك

إهانة في التفكير بالمواطنين إما كأطفال وإما كوالدين عوضا عن التفكير في الراشدين، بوصفهم كائنات تحكم ذاتها من دون أي شعور بالواجب للاعتناء بالمواطنين الآخرين [٢].

أنا لم أدع أنه ليس هناك مكان للفردية الليبرالية النموذجية، ولكن الأيديولوجية فقط لا تترك، بصورة متزايدة، مكانا لأي شيء آخر. حجتي هي: يجب أن تكون هناك فسحة أكثر بكثير من الفردية الليبرالية لكي يزدهر الأشخاص والمجتمعات.

ترفض آن كد أن نفكر فيها كطفل، لأنه، كما تقول، «أنا لست طفلة» [٣]. هذا الجواب يتجاهل هذه النقطة، وعندما نفكر في أنفسنا كأطفال صغار جدا، أو ككبار جدا، أو معتمدين على الآخرين بشدة، أو مريضين بصورة خطرة، أو نستعمل أدوية قوية، أو نجهل العوامل التي تتعلق بصنع السياسة، فربما كان في بعض الأحيان من الأفضل أن نتصور كيف نريد أن يعاملنا من يعتنون بنا لو كنا أطفالا، عوضا عن أن نتصور ما الذي سنختاره نحن والآخرون من وجهة نظر الكائن العقلاني، المتساوي والمكتفي ذاتيا، المستقل الذي قد يجد نفسه في موقف صعب وغيره ملائم [٤]. كيف كنا نتمنى أن يعاملنا والدانا؟ كيف كان في إمكانهما أن يتجنبا تخفيض جزء من الإذلال والأذى الذي نختبره، حتى لو لم نكن آنذاك كائنات فاعلة عقلانية تحكم نفسها ومتساوية؟ هل بعض من القيم الملائمة في تلك السياقات قيم يمكن تعزيزها في العلاقات بين بيروقراطيات الدولة الخيرية والمنتفعين بها؟

هناك تجربة متخيلة مشابهة تنطبق على البعض من الراشدين، الذين هم في الوقت الحاضر نسبيا قادرون على الاستقلال، عندما نأخذ بعين الاعتبار طريقة التعامل مع زملائنا الأعضاء في المجتمع أو الإنسانية. إن ما يمكننا أن نتعلمه من الانخراط في ممارسات اعتنائية قد تكون العلاقة ذاتها، إذا اهتممنا بالآخرين على نحو أضيق من نطاق العناية العائلية، ولكن، لا يختلف كثيرا عن مقاربة الحياد العاطفي الذي تفترضه النظريات الليبرالية. تشدد سارة رديك على تجربة الأمومة، أو الأبوة (إذا فهمناها ليس بمعناها التقليدي ولكن بمعنى يشبه معنى الأمومة)، وحجتها القوية على تعزيز السلام في العالم. ويبين نقاد آخرون أن الأشخاص الذين يراعون مشاعر الآخرين والذين يشاركون في عمل التربية والأطفال أو الاعتناء بمن يعتمدون عليهم

dependent قد يصممون مؤسسات عامة أفضل لعناية الأطفال والتربية والعناية الصحية والخيرية وما شابه ذلك، ليس فقط أفضل من وجهة نظر الفعالية ولكن من وجهة نظر تجسيد القيم المناسبة، وقد تتحسن كثيرا المؤسسات السياسية التي تتحمل مسؤولية إدارة النشاطات، حيث قيمة العناية بكل وضوح أكثر ملاءمة، إذا أخذنا بعين الاعتبار تصميما من منظور علاقات الأم/الطفل عوضا عن منظور المتعاقد العقلاني الليبرالي فقط.

انتقادات لأخلاق العناية

طوال الثمانينيات من القرن العشرين، لم تهتم، فعليا، أكثر النظريات الليبرالية الرائدة ونقادها الجماعيون communitarian critics بالحجج النسوية [٥]. المنظّر الليبرالي المعروف، برايان باري Brian Barry أخذ أخلاق العناية بعين الجد بما يكفي لكي ينتقدها. بعد أن خصص كثيرا من الفصل العاشر من كتابه «العدالة والنزاهة» *Justice and Impartiality*، انتقل إلى النقد النسوي التحليلي للحياد Impartiality، وهنا يعزو التحليل النسوي النقدي إلى قدر من سوء الفهم، ولسوء الحظ، فإنه يعجز عن فهم كثير من الجوانب التي تميز الأخلاق النسوية عن أخلاق العناية.

وبعد أن يحط من شأن لورنس كولبرج Lawrence Kohlberg، عالم نفس التطور الأخلاقي الذي انتقدته كارول جيليجان، يجد باري خطأ في قدرات كولبرج كفيلسوف، ويلومه على الإدراكات التي يعتقد أنها مسؤولة عن الانتقادات النسوية للحياد. على أي حال، باري يسيء فهم كولبرج، على عكس تفسير باري، إن كولبرج لم يحدد «الأجوبة الصحيحة» للمعضلات التي استعملها في تقديم مواضيعه Subjects [*]، ثم صنفهم كمفكرين أخلاقيين وفقا لأجوبة كهذه. لقد اعتمد التصنيف على أنواع الأسباب التي قدمها المفكرون الأخلاقيون قيد الدراسة بالوصول إلى أجوبتهم، أي بناء على ما إذا كانت أجوبتهم مبادئ كلية عامة، على سبيل المثال، أو إذا كانت ولاءات خاصة، والأكثر أهمية هو أن هناك علاقة طفيفة بين كثير مما كتبه الفلاسفة النسويون والأخلاقيون عن الأخلاق النسوية وأخلاق العناية وكولبرج، ولكن لها علاقة قوية مع نوع العدالة - كنزاهة - التي يدافع عنها باري.

(*) الأشخاص الذين استعملهم في التجربة [المترجم].

يدافع باري عما يسميه حيادا من الدرجة الثانية الذي يتطلب من القواعد الأخلاقية والقانونية لمجتمع ما أن تكون «قادرة على الحصول على... موافقة كل» الذين نعدهم أفرادا أحرارا ومتساوين [٦]. إن هذا لا يتطلب، وفق اعتقاده، حيادا كليا من الدرجة الأولى الذي لا يسمح لنا أن نكون منحازين إلى أطفالنا وأزواجنا. وهو يلاحظ، أنه مادمنا كلنا نستطيع أن نتقبل مجموعة من القواعد المحايدة، فإنه يمكن لهذه القواعد أن تسمح لنا بإعطاء اعتبارات خاصة لعائلاتنا وأصدقائنا.

يقر باري بأن أكثر نظريات الحياد من الدرجة الثانية، كنظرية جان رولز في العدالة، مصممة لتقييم المؤسسات في مجتمعات تقريبا عادلة، ولكن غير صالحة لفرض أفعال تحت الظروف الراهنة، خاصة عندما نقوم بأفعال كهذه في سياق مؤسسات غير عادلة كثيرا، إنه يتجاهل الاعتراف بأن إحدى حسنات أخلاق العناية هي أنها لا تحتوي على تقييد كهذا. يقر باري بأنه يمكن أن توجد نظريات في الحياد من الدرجة الثانية تسمح بأخلاقية انتهاك بعض القوانين السيئة عوضا عن الانتظار لحين إصلاحها. إن دفاعه عن الحياد هو بطرق عدة تحسين على ما قدمه الآخرون. ولكنه يقف إلى جانب المحايدين impartialists عموما في اعتقاده بأن العدالة، من وجهة نظر حياد من الدرجة الثانية، هي أولوية فوق اعتبارات العناية، بالنسبة إلى باري، يجب على العناية أن تكون أساس الاختيار فقط حين تتوافر متطلبات العدالة. إنه يجادل بأنه لا يمكن أن تكون هناك نزاعات حقيقية بين العناية والعدالة، فكل منهما يعالج قضايا مختلفة.

لا تخاطب هذه القراءة حجج المدافعين عن أخلاق العناية الذين يشككون، عوضا عن أن يقبلوا، في أولوية العدالة على أنها حياد (حتى المستوى الثاني)، على الرغم من أنهم لا يرفضون الحياد كليا. وينكر هؤلاء المدافعون عن العناية أننا بكل بساطة نتكلم عن قضايا مختلفة: نحن نتكلم عن الأخلاق وأيضا نختلف في الرأي حيالها. القضية هي غالبا ما الأفضل في حالة معطاة: اتجاه العدالة أم اتجاه العناية؟ وينشأ السؤال في السياقات العامة وأيضا الخاصة، وقد نتساءل عما إذا كان من الواجب أن نعامل الأشخاص وكأن افتراضات العدالة المحايدة تنطبق عليهم. أختلف مع باري في أنه يجب علينا دائما أن نعطي الأولوية للعدالة كحياد ونحيل

العناية إلى منزلة الشيء الاختياري الإضافي للسلائق الشخصية [٧]. في بعض الأحيان تقدم وجهات نظر العناية والعدالة تقييمات واستنتاجات أخلاقية مختلفة للقضايا نفسها. وعندما تفعل ذلك، علينا أن نختار بينها. وعلى أي حال، قد لا نستطيع اتباعها كلها.

تعتمد أيضا مارشا بارون Marcia Baron، وهي فيلسوفة أخلاقية كانطية، على فكرة «المستويات»، حيث يمكن اعتبار الحياد متطلبا requisite [٨]. وهي تلاحظ كيف أن المنفعي قد يعتقد أن مبدأ المنفعة ينطبق، ليس على مستوى الأفعال الفردية، إنما على مستوى أعلى، على مستوى المبادئ والقواعد التي توجه السلوك. يمكن للمحايد أن يتبنى الاتجاه نفسه، بما في ذلك الاتجاه الكانطي الذي يمكن أن يحاجج بأن منظور الحياد موجود، على سبيل المثال، أسباب جيدة «لإكرام الأب والأم» [٩]. ومثل باري، تعتقد بارون أن من يرفض هذه الفكرة عن المستويات المختلفة يقترف «خطأ». ولكن هذه الطريقة لمعالجة القضايا بالأسلوب الذي تتبعه المنفعية في حل القضايا لاقت حتفها كليا ونهائيا على يد الحجج التي تقول إن منفعية القاعدة تختزل إلى منفعية الفعل.

في النهاية علينا معالجة المعضلات الأخلاقية واحدة تلو الأخرى لكل فعل نقوم به على حدة. نحن دائما نواجه السؤال عما إذا كان علينا أن نطيع قاعدة من المستوى الأدنى أو أن ننتهكها؟ إذا قدمنا جوابا لا يتسق مع مبدأ من المستوى الأعلى كمبدأ المنفعة. يمكن لنا أن نوصي بها كحسابات مختصرة مفيدة فقط، عندما تكون قواعد المستوى الأدنى استنباطات مختصرة، ولكنها إذا كانت غير متسقة مع الأمر المطلق، فإنه من غير المحتمل، بالنسبة إلى الكانطي، أن نعتنقها، إذن، بالنسبة إلى المحايد، فإن الحياد دائما يتفوق على الانحياز، على الرغم من كل شيء، ببساطة عوضا عن السماح له بروح صادقة كما تقترح بارون، يمكن صياغة القضية على النحو التالي: لماذا على المرء أن يكرم أباه؟ الجواب بالنسبة إلى المحايد هو نوع من الشكل التالي: لأن على كل شخص أن يكرم والده دائما، إذا بقيت جميع العوامل الأخرى على حالها. ولكن قد يأخذ الشكل التالي بالنسبة إلى الانحيازي، من المحتمل أنه عليك أن تكرم هذا الشخص بالذات الذي هو والدك؛ لأنه تعهد تربيتك لعدة سنوات. إن مصدر التكريم سيكون الأشخاص المحددين الذين نشترك معهم في علاقة معينة عوضا عن المبدأ العام. طبعا، إن أخلاق العناية لا تنكر أنه

نستطيع صياغة تعميمات عن قيمة العناية، تماما، كما نستعمل الألفاظ العامة في اللغة. إن هذه القضايا تتعلق بالشيء الذي يشكل القيمة ويضعها في حيز الوجود.

طبعا، دافع بعض النسويين عن التعاقدية الليبرالية Contractual liberalism ومن بين حججهم التأكيد أنه يجب على الآراء التعاقدية أن تمتد إلى خارج الإطار السياسي لكي تضمن مساواة المرأة في الأسرة [١٠]. هؤلاء النسويون ينتقدون الليبراليين، وغالبا يرفضون أخلاق العناية. طبعا، في إمكان النسويين الذين يدافعون عن أخلاق العناية أن يتفقوا على أنه علينا أن نعامل النساء ككائنات متساوية، ولكنهم ينكرون أن العدالة والمساواة هما الاعتبار الأخلاقي الوحيد، أو حتى الأولي الذي يجب أن يوجهنا في الأسرة، ولكن ليس في الأسرة فقط، بل غالبا في أمكنة أخرى أيضا. هم ينكرون أنه يمكن أن تكون الأخلاق المبنية على الفردية الليبرالية كافية في كل السياقات.

بعض النسويين الآخرين يرفضون المغايرة بين العناية والعدالة، ويشككون في تصوراتهم كوجهات نظر مميزة [١١]. ولكن التحليل النقدي الليبرالي لأخلاق العناية يفترض بالفعل أنه توجد مغايرة وأن الأولوية دائما من نصيب العدالة.

إن هذا الفصل مخصص مبدئيا لهذا الرأي، أولوية العدالة.

نقد الليبرالية

تتخذ انتقادات النموذج الليبرالي التعاقدي للعلاقات الاجتماعية شكلين: تهمة بعدم الدقة ونقد تقييدي. تدعي تهمة عدم الدقة أن النموذج التعاقدي يشوه الواقع بتجاهله نطاقا واسعا من التجربة الإنسانية الذي يدعي أنه ينطبق عليها، ولكن في الواقع لا يشملها. قد يرد التعاقديون بالقول إنهم يقصدون اعتبار العلاقات بين الغرباء فقط وليس علاقات الحب والمحبة. ولكن هذا الجواب لا يأخذ بعين الاعتبار الطرق التي تبنى عليها نظريات أخلاقية سائدة كالمنفعية والكانطية على نموذج العلاقات الاجتماعية بين الغرباء، التي هي، مع ذلك، نظريات أخلاقية نموذجية تدعي أنها تشمل كل الحالات.

إن نظرية الاختيار العقلي والنظريات الأخلاقية المبنية عليه أكثر صراحة في قبولها الافتراضات الليبرالية التعاقدية عن العلاقات الاجتماعية [١٢]، وهي تقدم ادعاءات عامة عن العقلانية وعما يجب أن يكون عليه القرار العقلي في كل حالة، حتى إن اقتصرت نتائج الفردية الليبرالية على الميدان السياسي، فإنها تفشل في معالجة الافتراضات التي تُصنع في تصور المجتمع المناسب للغرباء، مثلا، إنها تفشل في معالجة نتائج ومضمون وتناسب أي علاقات اجتماعية كأنها توجد بين أفراد لهم مصالح ذاتية يحكمون ذواتهم ومستقلين.

أما النوع الثاني من النقد للنموذج التعاقدي التقييدي، فإنه يقترح أنه حتى ولو في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، أصبحت في الواقع العلاقات بين الأشخاص، أكثر فأكثر، شبيهة بالعلاقات التعاقدية بين الغرباء التي تتميز بالمصلحة الذاتية، فإن هذا النموذج ليس جيدا للعلاقات بين الأشخاص كهدف نسعى من أجله، بالإضافة إلى ذلك، إن تطبيق النموذج التعاقدي على حالات أكثر فأكثر، كما تفعل نظرية الاختيار العقلي، سوف يعزز النوع الخاطئ من التطور الاجتماعي مثلا. حياة من دون هدف وقطاعات منعزلة للأغنياء، ولكي نشجع علاقات اجتماعية أفضل، يقول هذا النقد، علينا أن نجد عوضا عن أن نوسع استعمال النموذج التعاقدي الليبرالي في مؤسساتنا وممارساتنا وأيضا في طريقة تفكيرنا في القضايا الاجتماعية.

لنلتفت إلى تهمة عدم الدقة ولنأخذ بعين الاعتبار الصورة الليبرالية للمواطن الفرد. يقترح الليبراليون أنه علينا أن نختار مبادئ لتصميم مؤسساتنا السياسية التي سنقبلها كأشخاص أحرار ومتساوين وعقلانيين ونزيهين كليا. هذه المبادئ والمؤسسات التي نتفق عليها تعاقديا لتعزيز السعي المعقول إلى تحقيق مصالحنا الفردية. وسوف نسعى من أجل مصالحنا الاقتصادية ضمن هذه المبادئ والمؤسسات، إن القيام بهذا المشروع ستنتج منه صناعات تمكننا من اختيار العمل فيها، وسوف يؤدي إلى سلع نستطيع استهلاكها. نستطيع أن نطوّر، ضمن قيود القوانين التي توصي بها مبادئنا السياسية والتي تنفذها مؤسساتنا السياسية، أي علاقات اجتماعية ومحبة نرغب فيها. إلى أي درجة معقولة يمكن تصور المواطنين وأيضا الأشخاص في هذا الإطار المألوف؟

عيب من العيوب الواضحة جدا في الصورة الليبرالية للمواطن الفرد هو أنها تجرده من واقع اجتماعي مترابط، فهي تأخذ الظروف المثالية لرأس الأسرة المستقل والبالغ كنموذج، وتتجاهل كل شيء آخر، وتتجاهل العلاقات الاجتماعية لاقتصاد يجعل أعضاءه (بمن فيهم رؤوس العائلات) مترابطين تبادليا إلى درجة عالية. أعضاء أي اقتصاد وطني يعتمدون بعضهم على بعض بصورة عميقة، وهم يزدادون باعتمادهم على الآخرين في كل أنحاء العالم.

الرأي الليبرالي يتجاهل واقع أن كل المواطنين كانوا أطفالا لا عوز لهم، ويعتمدون كليا على الآخرين لسنين من العناية المحبة، وأن الذين كانوا يهتمون بهم كانوا بدورهم يعتمدون على آخرين للمساعدة عندما كانوا يقدمون عناية كهذه. وهو يتجاهل حقيقة أنه في أي وقت من الأوقات نسبة كبيرة من المجتمع هي أطفال، وأن نسبة كبيرة من المتقدمين في السن والضعفاء تتزايد. تقريبا كل الناس يمرون بفترات في حياتهم يتعرضون فيها لأمراض خطيرة أكثر الأحيان، إن ما يحتاج إليه الأشخاص وما يريدونه، إذن، ليس الخدمات التي يمكن للأفراد الذين يحكمون ذواتهم ويهتمون بمصالحهم الشخصية أن يشتروها ويؤمّنوها لأنفسهم، إنهم يحتاجون ويريدون عناية علاقاتية تتجنب نموذج تكتل الأفراد الأحرار المتساوين الذين يوافقون على عقد اجتماعي.

بقدر ما نحن اعتماديون تبادليا اقتصاديا، نحن في حاجة إلى ونريد سياسات وتنظيمات عامة تمكننا من تقديم العناية لمن نعتني بهم (وهذا لا يقتصر على المحبين والمقربين منا) ومن تلقّي العناية عندما نحتاجها. هذه الأهداف مهمة تماما كأهمية السياسات والتنظيمات التي ستعمل على تقدم مصالحنا الذاتية الاقتصادية التي نحددها بصورة مستقلة. إذا طبقنا مباشرة النموذج التعاقدي على حالات الاعتماد التبادلي الاقتصادي، فإنه سيعامل الضعيف اقتصاديا والقوي اقتصاديا كأنهما قادران على الحكم الذاتي بالتساوي، وسوف يحجب الظروف التي تؤدي إلى الاستغلال والحرمان.

إن النموذج التعاقدي مهين عندما نطبقه في ميادين تجربة حيث قيمة العناية هي القيمة الأولية. إذن يهتم الوالدان بأطفالهما الآن فقط لكي يهتموا بهما عندما يتقدمان في السن، وكل من الأطفال والوالدين يفهم شروط الصفقة، فإن علاقة الوالد والطفل سوف تخلو من تقدير الواحد للآخر من أجل ذاته ومن أجل العلاقة الاعتنائية بينهما. وإذا واصل الأصدقاء، الذين

يسلكون علنا كأصدقاء، ممارسة اللقاءات والمحادثة وتبادل الهدايا والزيارات أو التبادلات الحميمة فقط، لأن كل واحد منهم يعتمد على أن هذا سوف يخدم مصلحته أو مصلحتها الشخصية، فإننا سوف نحكم على «صداقات» كهذه بالسطحية في أفضل الأحوال. وفي حين أن بعض جوانب صداقتهم قد تكون مفيدة لكل منهم فرديا، إذا كانت المصلحة الذاتية هي الدافع الوحيد في صداقتهم، فإن الثقة بينهم ستكون غائبة، وسوف لا يستمرون كأصدقاء لمدة طويلة. وإذا كان شخص ما مريضا أو عاجزا اعتنى به أناس فقط لأنهم مضطرون إلى أن يفعلوا ذلك لقاء أجر معين فإننا نعلم أن هذه العناية ليست أفضل عناية.

كثير من الليبراليين يصرون على أن القصد من وراء النموذج التعاقدي هو أن يطبق في الإطار السياسي فقط وليس في الإطار الخاص [١٣]. ولكن إن صح هذا القول، فأين مكان صناعات العناية الصحية والعناية بالأطفال؟ بكل تأكيد، مكانهم ليس ضمن الميدان الشخصي أو العائلي كما تصوره أجداد الليبرالية المعاصرة. إن الأنظمة الاقتصادية الصناعية، التي تنظمها في وضعها الحالي قرارات عامة، وهي بدورها تحدد النتائج السياسية، لم تنسجم أبدا بصورة مرضية مع الإطار الليبرالي التقليدي للعام وللشخصي. على سبيل المثال، روبرت دال Robert Dahl كتب في العام ١٩٧٠ أن التفكير في الشركة المعاصرة بوصفها مؤسسة خاصة شيء «سخيف» وتحمل هذه القضية قدرا أكبر من الصدق في بداية القرن الواحد والعشرين [١٤].

ومع ذلك، فإن النظر إلى العلاقات الإنسانية في السوق التجارية بوصفها علاقات تعاقدية مبنية على المصلحة الذاتية لا يتعارض بصورة فادحة مع تجربتنا لها. هل يجب أن نصنفها بين التنظيمات والخدمات التي تخضع إلى عقود يضعها أحرار ومتساوون وعقلانيون ويحكمون ذواتهم؟ إن القيام بهذه الخطوة يثير أسئلة، لأنه قبل أن يصبح أي واحد منا فعليا ذلك النوع من الشخص الذي يتصوره الليبرالي فنحن قد تلقينا، سلفا، سنوات كثيرة من العناية كالأطفال تفوق ما يمكن للخدمات التعاقدية المجردة أن توفره، لا يصبح الأطفال كائنات عقلية تحكم ذاتها قبل أن نعتني بهم. أولا، ونقدرهم من أجل ذاتهم. وغير القادرين أو المرضى قد لا يصبحون أبدا كائنات عقلانية تعاقدية وفقا للنظرية الليبرالية عندما يمرض الناس أو يعتمدون

على عناية الآخرين، فإنهم أيضا يبتعدون كثيرا عن افتراضات النموذج التعاقدي الذي يمكن تطبيقه عليهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن كل هؤلاء الذين يوفرون عناية للآخرين من دون تلقي أجر مقابل خدماتهم يحرمون أنفسهم من عمل آخر يجنون منه ربحا، وبهذه الطريقة فغالبا ما يحرمون أنفسهم من موارد يحتاجون إليها ويريدونها، ومع ذلك، فمن الخطأ أن نفكر في الأطفال والضعفاء والمرضى، وكل من يعتني بهم خارج نطاق التوجيهات الأخلاقية والممارسات التي تنظم الحياة العامة، هذا يتضمن ما يلي: إن شروط الحوار الليبرالي أقل ملاءمة للتفكير في المجتمع كله وبأجزاء كبيرة منه كما كان يظن الليبراليون الذين يرفضون الأهمية السياسية لأخلاق العناية، وإذا كانت شروط الحوار محدودة جدا، قد يكون من المفيد أن نحاول تجربة التفكير في لغة قيم يمكن رؤيتها بوضوح في ميادين الأسرة والأصدقاء، والأخذ بعين الاعتبار إيصال هذه القيم إلى ميادين أخرى.

على سبيل المثال، عندما تسيطر قوى السوق بتزايد على الرعاية الصحية المنظمة، فبكل تأكيد نستطيع أن نثير أسئلة، ويجب أن نثيرها، بخصوص تناسب النموذج الليبرالي التعاقدي مع هذا الميدان. يمكن الاستفادة من قيمة العناية، كما نفهمها على أحسن حال في سياق الأسرة والأصدقاء، في هذا الميدان من النشاط الاجتماعي، لأن من واجبها أن توفر لأعضاء الجماعة السياسية حاجاتهم الطبية عند الضرورة. وبغض النظر عما إذا كنا نحن من يوفر أو نتلقى العناية في الأسرة، فإن النموذج الليبرالي التعاقدي يهمل العناية ذات الأهمية القصوى بالنسبة إلينا. ربما من واجبنا أن نبحث عن قيم مماثلة لهذه العناية في الخدمات التي توفرها المنظمات والمؤسسات الاجتماعية بالإضافة إلى الأسرة.

نتائج الافتراضات الليبرالية

دعونا نأخذ بعين الاعتبار مرة أخرى نتائج معاملة الأشخاص وعلاقاتهم وكأنه يمكن للافتراضات الليبرالية المذكورة آنفا أن تستوعبهم، على الرغم من أننا ندرك بعدهم من الواقع الحقيقي. يعتقد الليبراليون أن هذا الاتجاه سوف ينشر العدالة التي تتطلبها مبادئ تتفق عليها كائنات فاعلة مُرضية في علاقات تعاقدية. ولكن نقاد الفردية الليبرالية يستخلصون نتائج مختلفة،

فلما كان النموذج الليبرالي يفترض عدم الاكتراث بخير الآخرين فإن استعمال هذا النموذج يؤدي إلى تضييق الفجوة بين النموذج والواقع، وإلى قبول واسع لافتراض عدم الاكتراث كمعيار ملائم، ليس فقط كافتراض ولكن أيضا كتوصيف وكمرشد. إنه يعزز فقط المصلحة الذاتية وعدم الاكتراث الأخلاقي عوضا عن العناية (الاهتمام) التي غالبا يمارسها المواطنون نحو زملائهم المواطنين (على الرغم من أنهم يفعلون ذلك بدرجة أقل من عائلاتهم وأصدقائهم)، والتي يمارسها أعضاء الجماعات الأصغر حجما على نطاق أوسع بعضهم مع بعض، والتي يمارسها أكثر الأشخاص نحو أشخاص آخرين، حتى في الأماكن الأجنبية والأماكن البعيدة.

قد يفضّل الناقد الليبرالي لأخلاق العناية عدم اكتراث كهذا على عدم الاكتراث الوالدي، ولكن مناقشة هذه القضايا، التي هي جزء من المشكلة، سوف تبين أن الليبرالي يخطئ عندما يفترض أن هذه البدائل هي البدائل الوحيدة. يستطيع المدافع عن أخلاق العناية أن يبين أن الوالدية ليست البديل الوحيد للمصلحة الذاتية المحسوبة. عادة يمكن، ويجب، للأمومة وأنواع أخرى من العناية أن تتبنى كجزء من نشاطها تعزيز الحكم الذاتي لدى الطفل، أو الشخص الآخر الذي يتلقى العناية بصورة ماهرة، ولكن في الوقت نفسه بصورة ترابطية. يجب أن تكون حساسة لأهمية تجنب السيطرة الوالدية، وسوف تشمل التقديرات الأخلاقية للعناية إدراكات دقيقة لكيفية تطوير العلاقات الاعتنائية الخالية من السيطرة. إن البحث في هذه القضايا من وجهة نظر الأطفال والذين يتلقون العناية مشروع مستمر في أخلاق العناية.

إن تبنّي افتراضات الليبرالية سوف يساهم في انتشار عدم الاكتراث الفعلي بالآخرين على نطاق أوسع. هذا لا يعني أنه علينا أن نختار بين أخلاق العناية والاحترام المناسب للحكم الذاتي. كثير من المنظّرين في الأخلاق النسوية، الذين يهتمون بأخلاق العناية يحاولون أن يبيّنوا كيف أن الحكم الذاتي كإدارة ذاتية ينسجم مع (ولا يتعارض مع) أخلاق العناية. (انظر الفصل الثالث لمناقشة أخرى).

إن التفكير في الأشخاص بوصفهم كائنات علاقاتية لا يعني أنه لا نستطيع أن نصنع اختيارات حكم ذاتية لنقاوم العلاقات الاجتماعية المختلفة التي ترعرعنا عليها أو وجدنا أنفسنا مغموسين فيها، ولنعيد تشكيل

أي علاقات نحتفظ بها. بل على العكس، فغالبا ما نضطر إلى أن نفعل ذلك. وتقترح أخلاق العناية أنه في إمكاننا أن نصيغ هذه الاختيارات كأنها تحدث ضمن العلاقات الاجتماعية التي تشكل هويتنا الحالية. نحتفظ ببعض العلاقات، ونجدد بعض العلاقات الأخرى، ونشكل علاقات جديدة، ولكن لا ننظر إليها كاختيارات أفراد مستقلين يقومون بأفعالهم في العالم، وكأن العلاقات الاجتماعية لم توجد قبل أن نشكلها، كما يفعل النموذج التعاقدي [١٥]. إن الكائنات الفاعلة الأخلاقية التي تطبق أخلاق العناية «مثقلة» و«مغروسة» في علاقات مع أشخاص واقعيين آخرين، ولكن مع ذلك، في استطاعتها أن تكون كائنات فاعلة أخلاقية حرة.

واحد من أهداف العناية هو تعزيز الحكم الذاتي المسؤول عن الأشخاص الذين يتلقون العناية بصورة ملائمة. عندئذ، يمكن لتصورات الحكم الذاتي ضمن إطار العناية أن تكون أكثر رضا بالتفكير في ميادين واسعة للنشاط، بما فيها النشاط العام، من تصورات التعاقدي الليبرالي للفرد الذي يحكم ذاته أن أخلاق العناية تطلب منا أن ننتبه إلى، عوضا عن أن نتجاهل، المتطلبات المادية والنفسية والاجتماعية للحكم الذاتي، فالأشخاص الذين لا يملكون موارد كافية لا يستطيعون ممارسة الحكم الذاتي بصورة كافية. إننا نمارس الحكم الذاتي وسط علاقات اجتماعية، لا بوساطة أفراد متساوين وأحرار ومستقلين ذوي وجود مجرد، لا وجود واقعي.

دفيد جوثيه David Gauthier مثال جيد للمنظّر الذي يرغب في تأسيس أخلاق على افتراضات الليبرالية التقليدية، إنه يجادل بأنه يمكن للأخلاق أن تتأسس كليا على التوافق العقلاني بين أشخاص ينشدون بعض المصالح لأنفسهم ولا يهتمون بمصالح الآخرين. الاختيار عقلاني بالنسبة إلى شخص ما إذا حقق أكبر كمية ممكنة من مصالحه أو مصالحها. ولأن الكائنات العاقلة سوف تتأثر بما يفعله الآخرون فإنه من المعقول بالنسبة إليهم أن يتفقوا على قيود معينة تنطبق على الكل وتم الاتفاق عليها مسبقا. إذن، الأخلاق تزود الأفراد بقيود عقلانية محايدة في السعي من أجل مصالحهم. «يمكن تأسيس الأخلاق»، يجادل جوتيه، «كقيد عقلاني من المقدمات premises اللاأخلاقية non-moral للاختيار العقلي» [١٦]. هذا، إذن، ادعاء عن الأخلاق، وليس فقط عن العقد الاجتماعي لليبرالية التقليدية. ويفترض

أن هذا الادعاء يسند مؤسساتنا السياسية. إنه يستعمل افتراضات الليبرالية عن الأولوية الصورية والمعيارية للأفراد فوق العلاقات الاجتماعية، وعن الصفات الأساسية للأفراد، وعن اختياراتهم.

في تعليقه على كتاب جوتيه، يقول بيتر فالنتين Peter Vallentyne إن «مشروع جوتيه هو أن يؤسس الأخلاق على التوافق العقلاني، والتوافق العقلاني، كما يعتقد، يتطلب مصلحة متبادلة» (١٧). إحدى نتائج هذا الاعتقاد هو تصنيف أعضاء الأجيال المستقبلية والعاجزين كليا والحيوانات، لأنهم لا يستطيعون المشاركة في التوافق - ضم كل هذه الكائنات في إطار الأخلاق «فقط إلى المدى الذي يحدد هؤلاء الذين اشتركوا في عملية التوافق» (١٨). هذا يعني: إذا كنا نهتم بأمرهم فإن خيرهم سيكون جزءا من مصالحنا، ولكن ما إذا كنا نهتم أو لا نهتم بهم فهذه واقعة تجريبية محتملة، والأخلاق تبقى صامتة عن هذه القضية. لا يمكن لأخلاق جوتيه أن تنصح بأنه علينا أن نهتم بأعضاء كهؤلاء لم يشاركوا في الموافقة، ولا يمكن أن تبين كيف نحسّن علاقتنا بهم.

يلاحظ فالنتاين أن جوثيه مثل رولز يفترض أن المشتركين (في التوافق) غير مهتمين تبادليا (لا يهتمون إذا نجحوا أو أخفقوا) (١٩). يقر فالنتاين أن هذا الجانب من النظرية قد يشكل عيبا، لأنه ضد الواقع. الناس الحقيقيون يهتمون فعلا بالآخرين، ولهذا التوكيد أن التوافق هو عقلاني لأشخاص لا يهتم بعضهم ببعض تبادليا، لا يؤكد أنه سيكون عقلانيا لهؤلاء الذين يهتم بعضهم ببعض تبادليا، إذا افترضنا تصور جوثيه الوسيلي instrumental للعقلانية وجهده لأن يؤسس حجته على عقلانية أشخاص واقعيين عوضا عن، كما هي الحال عند رولز، أشخاص يجهلون مصالحهم الواقعية.

ونستطيع أن نضيف إلى هذا النقد الموجه إلى جوثيه، أن إحدى حسنات نظريته هي أنها لا تطلب من أي شخص أن يهتم بأي شخص آخر، بإمكان نظريته الأخلاقية أن تستغني، نظريا، عن العناية. ولكن هذا الرأي سخيف في منطقه. ليس هناك مجتمع بلا عناية، وليس هناك أناس بلا عناية. لماذا إذن علينا، بالضبط، أن نفتش عن أساس لأخلاق تستغني عن العناية بغض النظر عما إذا نجحت نظرية جوثيه أم لم تنجح في تحقيق هدفها؟

يدعي جوثيه أنه حل مشكلة المطاوعة compliance (قد يكون التوافق عقلانيا، ولكن هل طاعته عقلانية واقعيا؟) من دون آلية التنفيذ التي يعتقد الآخرون أنها تقصر التعاقدية على الميدان السياسي. ولكن حتى لو أن ما يعتقد البعض أنه أخلاق يمكن تأسيسه على صفقة بين أفراد عقلانيين لا اكتراثيين تبادليا، وهل هذه هي النظرية الأخلاقية التي يجب أن ننشدها؟

تلاحظ جين هامبتون Jean Hampton، وهي نسوية ليبرالية، أن «أكثر الفلسفة السياسية الغربية كانت تتميز بالفردية» [٢٠]. وفي كتاب عنوانه «الوثيقة الثانية للحقوق» *second bill of rights* تدافع المنظرة التشريعية كاس سستاين Cass Sustein كما فعل كثيرون قبلها، عن ضمانات للطعام والإسكان والتربية والعمل والعناية الصحية التي من دونها لا تعني الديموقراطية كثيرا [٢١]. سستاين تلقي اللوم على «نوع من الفردية المؤذية» المؤثرة في المجتمعات الغربية الأخرى. والمؤرخ دفيد كنيدي David Kennedy في مراجعته لكتاب سستاين يلاحظ أن فردية كهذه «متأصلة في الثقافة الأميركية»، ويبين بعض الإشارات عن تراجعها [٢٢].

مأزق الأخلاق الليبرالية

إذن، إذا نظرنا إلى أعضاء المجتمع على أنهم كائنات عقلانية مستقلة كليا ومتساوية فإن هذه النظرة سوف تحجب وتشوه وضع أعداد كبيرة منها، على الأقل، وسوف تؤدي إلى نتائج تزيد من صعوبة مخاطبة القضايا الاجتماعية والسياسية التي تبدو مهمة وملائمة لو جددنا هذه الأوضاع بصورة أدق وركزنا انتباهنا عليها باستمرار. إن التصور الليبرالي للفرد المكتفي ذاتيا يمكن الميسورين من أن يتخيلوا بصورة كاذبة أن الأشخاص الاعتماديين ليسوا موجودين تقريبا، وأنه يمكننا أن نتعامل معهم لمصالح خاصة، كما هي الحال عندما يؤمّن الوالدان حاجات أطفالهما. إن وهم أن المجتمع يتشكل من أفراد أحرار ومتساوين ومستقلين يستطيعون أن يختاروا التجمع بعضهم مع بعض يحجب حقيقة أن التعاون الاجتماعي مطلوب كشرط أولي للحكم الذاتي.

هناك كم هائل من الأعمال حول إمكان البدء بالعقد الاجتماعي على المستوى النظري أو العملي من دون تماسك اجتماعي أو ثقة أو صداقة اجتماعية، ولو أنجز هذا العقد فإنه سيكون طفيليا على هذا الوجود

الاجتماعي [٢٣]. إذا كان هذا الرأي صحيحا، أي أن العلاقات التعاقدية تتطلب مستوى أعمق من التماسك أو الثقة أو الصداقة أو الاهتمام الاجتماعي، فإنه يمكن لأخلاق العناية أن تكون مصدرا ممتازا للتبصر في فهم العناصر الملائمة لتماسك أو ثقة كهذه. إن البحث في العلاقات الحميمة بين الأشخاص وكيف تتطور وكيف تنمو الثقة بينهم قد يكون مفيدا ثقافيا. ورؤية بسيطة لتماسك اجتماعي كهذا قد تزودنا بإطار يستطيع فيه الزملاء المواطنون أن يثق بعضهم ببعض في تحقيق أغراض معينة، ربما قد يتفقون لأسباب سياسية بمعنى النظر بعضهم إلى بعض بوصفهم كائنات متعاقدة ومستقلة وعقلانية ويتعهدون بإنشاء مجموعة من المؤسسات والمبادئ السياسية، أو بهدف تنظيم تفاعلاتهم في السوق التجارية، قد ينظر بعضهم إلى بعض بوصفهم كائنات فاعلة اقتصادية ذات مصالح ذاتية قادرة على الاتفاق تعاقديا على قواعد مختلفة. ولكن يجب علينا وعليهم عدم تجاهل حقيقة أن المجتمع أوسع بكثير من نظامه السياسي والاقتصادي. نحتاج إلى ممارسات وتقديرات سياسية لكي ترشدنا في هذا الميدان الأوسع والأعمق، بالإضافة إلى المحاولات الأكثر محدودية في السوق والسياسة.

عوضا عن ذلك ولقرون عدة من الأخلاق التقليدية، دفعت افتراضات وتصورات الليبرالية السياسية إلى الخارج نحو ميادين أخرى، وكانت النتيجة ما يلي: حتى الأخلاق التي كان هدفها أن تنطبق على المستويات الأكثر شمولية في كل المجتمعات وعلى أعلى مستويات المحبة العائلية، والصداقة بُنيت على افتراضات وتصورات الليبرالية السياسية. لهذا أصبحت صورة المتعاقد العقلاني موجودة في كل مكان، وأخذ المفكرون يعتقدون أن التوصيات التي ترتكز عليها مرشد ملائم للقرارات الأخلاقية في أي سياق.

على أي حال، إن هذه الأخلاق تواجه صعوبات واضحة في ميادين عدة. إن تصور العلاقات بين الأمهات والأطفال على أنها علاقات ترتكز على عقد اجتماعي شيء غريب جدا، والافتراض بأنه يمكن لأخلاق كانطية أن تخدم جيدا في سياق العائلة إشكالي جدا عندما نتجاوز الأسئلة التي تتعلق بالاحترام الأدنى الذي نكنه لكل شخص، على سبيل المثال، نحن لا نلعب مع أطفالنا من دافع احترام القانون الأخلاقي، ومع ذلك، فإن تقديم تربية أخلاقية جيدة لأطفالنا يشمل كثيرا من اللعب معهم، أو خذ بعين الاعتبار

سياقا آخر مختلفا كثيرا، السياق الدولي من غير المعقول، بناء على الأسس الفردية للنظرية الليبرالية، أن نحاول تفسير «الهوية الوطنية» أو ذلك الشيء الذي يمكن الكيان السياسي أن يكون كيانا نستطيع فيه قبول المعايير الليبرالية. إن الروابط الاجتماعية، التي تمكن الأشخاص من أن يعرفوا أنفسهم كأعضاء وأن يدركوا الآخرين كأعضاء زملاء في الجماعة أو الدولة تفترضها أعراف أي كيان سياسي، على الرغم من أنه ليس من الضروري أن نفترض أن هذه الروابط هي بحكم الضرورة روابط وطنية [٢٤]. ولكي نتجاوز الأعراف المحلية أو الوطنية بحد ذاتها إلى مستوى كالمستوى العالمي نحن في حاجة إلى شعور ما بالعناية والاهتمام بالتضامن مع السكان الآخرين للعالم.

بسبب عيوب أخلاق الفردية الليبرالية في سياقات كالأسرة والجماعات يميل المنظرون الذين يدافعون عن هذه الأخلاق إلى أن يتبعوا واحدا من اتجاهين: إما أن ندفع الأخلاق الفردية الليبرالية نحو ميادين لا شكلية ولا شخصية ولا تعاونية، بغض النظر عن صعوباتها في هذه الميادين، وإما ندفع بالروابط الطبيعية بين العائلات والأصدقاء والفئات والأمم إلى مكانة «المشاعر المجردة» أو «الغريزية» أو «الطبيعية» أو «الانفعالية» أو «اللاعقلانية» مقابل ما هو عقلاني وأخلاقي [٢٥]. عندئذ يمكن اعتبار أنها تقع «خارج نطاق الأخلاق» وتترك من دون دراسة من وجهة نظر الأخلاق في منطقة يمكن وصفها تجريبيا، ولكن من دون أن يكون للأخلاق أي علاقة بها.

وهكذا، إما أن نضع الأخلاق الليبرالية قسرا في ميادين تختلف عن ميدان الدولة الموجودة مسبقا، وفي هذه الحالة ستكون أخلاقا غير مرضية، أو ألا نضعها أبدا في ميادين كهذه، وفي هذه الحالة سنتصور أنه لا يمكن للأخلاق - التي أصبحت مساوية للأخلاق الليبرالية - أن تساهم في التفكير في هذه الميادين أو السلوك فيها. بكل وضوح، وهذه النتيجة أيضا غير مرضية. إن المشكلات التي يواجهها الوالدان في تربية الأطفال هي في كثير من الأحيان مشكلات أخلاقية، ونحن نتفهم أنه علينا أن نعالج النواحي الأخلاقية لرسم الحدود من قبل الدول ولتحديد عضويتها وأيضا تعامل بعضها مع بعض.

نحن في حاجة إلى نظرية أخلاقية أفضل من النظريات التقليدية. وإذا بدت، في بنائها، أخلاق العناية ملائمة لمجالات مختلفة من التجربة، عندئذ يمكن التفكير في تطبيقها في مجالات أخرى.

القبول بليبرالية محدودة وعناية أوسع

هؤلاء الذين دافعوا عن أهمية أخلاق العناية عادة يشتركون في تقبل كثير من إنجازات الليبرالية في مجالاتها المناسبة: مؤسسات سياسية مؤسسة ديموقراطيا وأنظمة من الحقوق الإنسانية تدعمها سلطة قضائية مستقلة. إنهم ليسوا محافظين ومولعين بالجماعات التقليدية.

وكمثال يؤكد هذه النقطة، يمكن التمعن في معالجة النسويين للحقوق. في البداية، بالتفكير في الحقوق، كثير من النسويين لاحظوا بقوة أن الحقوق تعكس كليا المصالح الذكورية، وأن تصور «الحق» في حد ذاته يتضارب بوضوح مع تصور العناية. في حديثها من وجهة نظر العناية التي ساهمت كثيرا في تطويرها، حذرت نودينج من «الدور التهديمي للقواعد والمبادئ» التي تجسد الحقوق. إذا اعتمدنا تقريبا كليا على قواعد خارجية، كما تقول، فإننا «سوف ننفصل عن قلب الأخلاق: الحس الذي تنبع منه الأخلاق» (٢٦). وكتبت أنيت باير مايلي: «عادة كانت الحقوق من نصيب الأثرياء Privileged ومنظور العدالة والحس القانوني الذي يصحبها يحميه الماضي الأبوي» (٢٧).

على أي حال، وعلى الرغم من هذا الرفض الواضح للتركيز الليبرالي على مركزية الحقوق، فإن معظم النسويين - حتى عندما يتأثرون بأخلاق العناية - أيضا يتقبلون ضرورة الحقوق للأهداف النسوية. إن إمكان أن تنجز الحقوق التغير الاجتماعي واضح. في محاولتهن لإعادة صياغة الحقوق المتساوية، دافعت النساء بنجاح عن إجازة الحمل وتأمينات العناية بالطفل وترتيبات لرواتب تقاعدية أكثر إنصافا. والحقوق للتحرر من التحرش الجنسي جعلت الجو في كثير من أمكنة العمل أقل عدائية للنساء. لقد لعبت الحقوق دورا مميزا في تقليل التمييز العنصري وتحقيق الضمانات الأساسية للنساء عالميا. هناك حاجة ماسة إلى التقدم بالحقوق الإنسانية للنساء. من خلال استنكار الطرق التي تجاهلت بها الحقوق العلاقات، قدمت مارثا مينو Martha Minow «تصورا للحقوق بلغة العلاقات» في استطاعته أن يتصدى لأنواع من القوى الخاصة والعامة، إنها تريد «إنقاذ» الحقوق عوضا عن التخلي عنها.

عندما تنحصر التصورات الليبرالية في ميدان المؤسسات القانونية - السياسية للمجتمع مع القضايا الخلافية ضمنها، فإن النسويين على استعداد لاستعمال هذه التصورات. ولكن هؤلاء الذين يعملون على تطوير أخلاق العناية حاججوا بأن افتراضات وتصورات الفردية الليبرالية لا تخدمنا بصورة حسنة في كثير من تجاربنا الأخرى كأناس في عدد كبير من العلاقات، وأنه يجب على هذه الاتجاهات الأخرى أن تنور آراءنا بالطبيعة القانونية والسياسية.

انصب كثير من اهتمام النسويين في أخلاق العناية على تأسيس العناية بوصفها قيمة في الأخلاق لها أهمية كأهمية أخلاق العدالة بالنسبة إلى هؤلاء المقتنعين بأن العدالة والعناية مهمتان جدا بصور متماثلة، وأنه لا يمكن اختزال الواحدة إلى الأخرى، يمكن للمناظرة أن تتعلق بالعلاقات بين العناية والعدالة. هل العدالة أولية والعناية تكملة جوهرية؟ هل هما إطارات تأويلية نستطيع أن نعالج ضمنها أي مشكلة أخلاقية؟ هل العناية هي القيمة الأكثر أهمية ولهذا يجب على ميادين العدالة أن تتطور ضمنها؟ كيف يجب علينا أن نعيد تصور أي واحدة منهما أو كلتيهما تحت ضوء المفاهيم النسوية؟

أنا أقترح في هذا الكتاب أن العناية والاعتبارات التي ترتبط بها هي الإطار، أو الشبكة، الأوسع التي يجب أن نخصص ضمنها مكانا للفردية الليبرالية التي ساهمت كثيرا في تطوير العدالة والخير. هذا المنظور لا يعني أن كل القيم ووجهات النظر الأخرى، أو أن الممارسات أو المؤسسات التي توصي بها يمكن اختزالها إلى بعض جوانب العناية، لأن الاختزال لا يبدو الاتجاه الصحيح (انظر الفصل الرابع لمناقشة إضافية).

نستطيع تأكيد أهمية التصور الليبرالي للعدالة والمساواة والإنصاف ضمن شبكة علاقات العناية. لكي نفهم مضامينها، قد يكون من المناسب، ضمن الميادين السياسية والقانونية، أن نتصور أشخاصا بوصفهم كائنات فاعلة عقلانية تتعاقد بعضها مع بعض كأشخاص متساوين، وأن ندرك الحقوق التي يجب أن يحصلوا عليها. وعلى أي حال، علينا أن نتذكر أن هذه الطرق من التفكير تتناسب مع ميادين محدودة وليس مع ميدان الأخلاق كله.

يدعي البعض في بعض الأحيان أننا بحاجة إلى المبادئ السياسية الليبرالية تماما، حيث تغيب علاقات المحبة والروابط الخاصة. ولكن إن لم نملك دوافع قوية كافية لكي نعتني بزملائنا الكائنات الإنسانية، ونقدر هذه العناية، فإننا سوف لا نهتم إذا احترم أحد حقوقهم أو لم يحترمها، خصوصا في حالة الضعفاء الذين لا يستطيعون أن يسببوا مشكلات لنا، كما يبين تاريخ السيطرة والاستغلال واللااكتراث.

إن البعض من المدافعين عن أخلاق العناية، خصوصا المدافعين الأوائل، يريدون أن يميزوا بين العناية واللفظ الغامض «الاعتناء بـ»، لأنهم يخافون أنه إذا لم نحتفظ بالتمييز فإننا سنفتقد الصفات الأساسية لنشاط كالاهتمام بطفل صغير. وهكذا تكتب نودينج أن «الاعتناء بـ» المتضمن في إعطاء نقود لإسعاف المجاعة ليس عناية حقيقة، لأن العناية هي علاقة تفاعلية يعترف فيها كل فرد بالآخر كشخص خاص، إنها تحتوي على ترابط شخصي.

على أي حال، كما جادلت في هذا الكتاب، هناك الآخرون الذين يعتقدون أن قيمة العناية التي يمكن أن نراها بكل وضوح في نشاطات كالأمومة هي النشاطات ذاتها التي يجب توافرها، بأقل قوة ولكن ليس بأشكال مختلفة، إلى زملائنا المواطنين في المجتمعات والعالم. وبالنسبة إلى كثير من النسويين فإن التفكير في العالم الاجتماعي بلغة العناية مناسب تماما، على الرغم من أنها طريقة تفكير تختلف كليا عن طريقة تفكير الفردية الليبرالية.



6

العلاقات الاعتنائية ومبدأ العدالة

إن السؤال عما إذا كان من الواجب إعطاء المبادئ الأخلاقية العقلانية الكلية والمنصفة دائما الأولوية على أسس أخرى للدافع الأخلاقي يستمر في إثارة مناظرة واسعة. لقد أثرى دفيد فيلمان David Vellman الدفاعات الكانطية التي قدمها الآخرون ضد التحديات الحديثة لأولوية القواعد النزيهة. وأتت التحديات من برنارد ويليمز Bernard Williams وآخرين، وخصوصا من الأنصار النسويين لأخلاق العناية.

وكمثال عن هذا الجدل، هناك ندوة خصصها الاتحاد الفلسفي الأمريكي في ديسمبر من العام ١٩٩٧ قدم فيها فيلمان بحثا بعنوان «المحبة والواجب»، ودافع في هذا البحث عن الأخلاق الكانطية ضد التحدي الذي شنه برنارد ويليمز [1]. ومثله مثل بقية الكثير من هذه الدفاعات عن أولوية القواعد الأخلاقية الكلية، لم يبحث ويليمز في التحدي الذي قدمته أخلاق العناية، ولكن مدافعين آخرين عن كانط وعن أولوية المبادئ الكلية ابتدأوا بأداء هذا الواجب. لقد

«لماذا يجب علينا أن نتبنى منظور المجموع عندما تكون العلاقة التي نهتم بها علاقة شخصية على الأقل في الفعل الأخلاقي بالمعنى المطلوب من قبل القواعد الكلية؟»

المؤلفة

قدموا أجوبة مختلفة للانتقادات النسوية لادعاءات نظريات أخلاقية مبنية على المبادئ الكلية للحياد العقلي. وفي هذا الفصل سوف أناقش التحدي النسوي وأدافع ضد هذه الإجابات.

نشرت مقالة فيلمان في ما بعد بعنوان «المحبة والانفعال الأخلاقي» (٢). وناقش فيها الحالة التي يعالجها برنارد ويليمز، والتي طرحها أصلا تشارلز فريد Charles Fried ونوقشت بكثرة منذ ذلك الوقت: عما إذا كان يمكن، بصورة مبررة، لإنسان أن ينقذ زوجته عوضا عن الغريب، إذا كان بإمكانه إنقاذ واحد منهما فقط في كارثة معينة. يقترح ويليمز أنه إذا تريث الشخص وفكر مليا في ما إذا كان بإمكان المبادئ الكلية أن تعطي اعتبارا خاصا لزوجته عوضا عن التعامل مع كليهما بحياد، فإن هذا الإنسان يقف «بصدد أفكار أكثر مما يحتاج» (٣). يعترض ويليمز ويحاجج بأنه «حالما نميز المحبة love عن الولع likings والأشواق longings اللذين يصحبانها... فسوف نتخلى عن افتراض أن الانفعال منحاز بمعنى أنه يتعارض مع روح الأخلاق» (٤).

يقول فيلمان إن القضية ليست ببساطة ما إذا كان في الإمكان أن تقدم على فعل قبل أو من دون الاستشارة المستمرة للاستنباطات العقلانية الضرورية لأن نرى إمكان تعميم قاعدة ما فعلا، وينسب فيلمان هذا الرأي إلى هنري أليسون Henry Allyson، وباربارا هيرمان Barbara Herman، ومارشا بارون. وفقا لهذا الرأي، سوف يمتنع المرء عن الفعل إذا قام بعملية الاستنباط ووجد تعارضا. وفق رأي فيلمان، إن هذا يشكل تنازلا كبيرا لناقد كانط، لأنه وفقا لرأي ويلمان فليس هناك تعارض.

إن ما يتطلبه الاحترام الكانطي للأشخاص هو أن نقدر كل شخص كقيمة مطلقة. «القيمة المطلقة للشخص هي القيمة التي يمتلكها فقط لأنه شخص لكونه طبيعة عقلية» (٥). والنقطة الأكثر إثارة للجدل بكثير هي: يعتقد فيلمان أن المحبة متشابهة. «القيمة التي نستجيب لها عندما نحب شخصا، وفق ما يدعي، هي نفس القيمة التي نستجيب لها عندما نحترمه - أي: قيمة طبيعته العقلية، أو شخصيته» (٦). وكما يرى فيلمان فإن هذه النقطة، «الاحترام والمحبة، هما الإجابات المطلوبة كحد أدنى وبديل أقصى للقيمة الواحدة ذاتها فقط» (٧). بالنسبة إلى فيلمان هذا لا يقوض احترام الشخص الذي نحبه كشخص خاص: إن تثمينه كشخص خاص يستلزم

«النظر إليه بوصفه كائنا يمتلك قيمة تمنع المقارنة» [٨]. والمحبة التي يراها فيلمان كقوة تنزع دفاعاتنا الانفعالية وتجعلنا «ضعفاء أمام الآخرين» [٩] تتسق كليا، وفق رأيه، مع المتطلبات الكانطية.

بالنسبة إلى فيلمان، على الإنسان في مثال ويليمز أن ينقذ زوجته، لأن قيمتها تزيد على قيمة الغريب ولكن قيمتاهما غير قابلتين للمقارنة (*)؛ ولأنه يشترك مع زوجته في تعهدات متبادلة. على أي حال، يمكن للناقد ألا يحاجج، ضد فيلمان، إن بدائل إنقاذ زوجته أو إنقاذ الغريب غير قابلة للمقارنة لتجنب مشكلة ماذا يجب أن نفعل لو أن محبتنا توصي بنوع معين من الفعل، والمبادئ الكلية توصي بنوع آخر يتعارض مع هذا النوع. يقول فيلمان إنه لا يعالج في هذه المقالة السؤال عما إذا كان هناك تعارض عملي بين المحبة والواجب، ولكن بالأحرى التعارض النفسي المفترض [١٠]. ولكن إذا كانت دوافع الاعتناء بالشخص الذي نحبه (المحبوب) والطاعة الكلية فعلا متعارضتين، فباستطاعتنا أن نسأل أي واحد منهما يجب أن يرشدنا؟ وقد يختلف الجواب الذي تعطيه أخلاق العناية عن الجواب الذي تعطيه الأخلاق الكانطية.

يستحق تفسير فيلمان للمحبة الاحترام الكبير لأنه يدافع ضد جمع من الفلاسفة المؤمنين بتحليلات المعتقد - الرغبة. belief - desire ، إنه يؤكد أن «المحبة حالة نفسية نحو المحبوب ذاته، ولكن ليس نحو أي نتيجة على الإطلاق» [١١]. يتعلق اختلافي معه بتفسير «الحالة النفسية نحو المحبوب ذاته». إنه يراها كحالة نحو شيء كلي في المحبوب - إلى طبيعة عقلية أو إلى عدم امتلاك هذا الشخص من قبل أي شخص آخر. وعلى العكس من ذلك، فإن أخلاق العناية ترى المحبوب ذاته كشخص فريد خاص، ومن واجبنا أن نحترمه لذاته عوضا عن اعتباره مثالا لمبدأ كلي، وهذه الأخلاق تقدر العلاقة بين الشخص والمحبوب.

إحدى ملاحظات فيلمان دلالية. في مقطع يتكلم فيه عن مفهوم التوقير reverence عند كانط (**)، يقول فيلمان إن المقصود منه هو إبعاد الأشخاص ككائنات فاعلة قابلة للاحترام «ماداموا هم سكانا في العالم التجريبي» [١٢]. وبالمغايرة، لا ترى أخلاق العناية أي مشكلة، وفق اعتقادي، بوصف شعور الوالدين نحو المولود الجديد، بكل تجلياته التجريبية، كشعور توقير (احترم)

(*) مطلقتان [المترجم].

(**) الاحترام [المترجم].

الشعور الذي قد يتولد في الوالد نحو المولود الجديد. إن هذا الطفل مركز الكون، وليس هناك أي شيء آخر أكثر أهمية منه، وهذا ليس مجرد تشويه انفعالي وقتي سيتعدل بسرعة، ولكنه أيضا يعبر عن شعور عميق بالمسؤولية الأخلاقية نحو كائن ضعيف يحتاج إلى عناية. وإذا تعارضت مسؤولية الاعتناء بهذا الشخص مع الأعراف norms الكلية فإن السؤال مفتوح بالنسبة إلى أخلاق العناية عما إذا كان من واجب الشخص أن يطيع القانون الأخلاقي.

في ندوة للاتحاد الأمريكي للفلسفة غير أحد المعلقين، توماس هيل Thomas Hill مثال ويليمز لكي يتجنب التعابير النمطية stereotypes، ولكنه وافق على الدفاع الكانطي ضد الهجوم الذي شنه فيلمان [١٣]. قدم هاري فرانكفورت Harry Frankfort، وهو معلق آخر، دعما أكبر لنقد ويليمز [١٤]. ولكن أحدا من المتكلمين الثلاثة لم يبحث أي واحد من التحديات التي قدمتها أخلاق العناية النسوية عن الكانطية. إنها تشبه في بعض جوانبها وجهة نظر ويليمز، ولكنها تختلف عنها في جوانب أخرى.

يطرح ويليمز حججه من وجهة نظر إنسان يتبنى مجموعة من المشاريع، تلك الأنواع من المشاريع التي تجعل الحياة تستحق العيش بالنسبة إلى هذا الإنسان. صورة هذا الشخص، كبديلها الكانطي، تبقى صورة المفكر الحريص. يقابل ويليمز أهداف الفرد الخاصة - أن يعيش حياته مع زوجته أو في حالة أخرى، أن يكون فنانا تشكيليا - ضد مبادئ الفرد الأخلاقية العقلانية المحايدة، وهو يشك في أن تكون الأولوية دائما للثاني. يعترض ويليمز على الرأي الذي يقول إنه يجب على مشاريعنا الخاصة أن تقيد دائما بمبادئ كلية، ولهذا يجب أن ننشر ما تسمح به المبادئ الكلية فقط [١٥]. مثلا، إذا كانت حياة الإنسان لا تستحق أن تعاش فقط إذا قدر الفن فوق واجباته العائلية القابلة للتعميم فإن ويليمز لن يعطي الأولوية لواجباته الأخلاقية. على المستوى الصوري، تبقى المشكلة ضمن النموذج التقليدي للأنانية مقابل الكلية. لا يريد ويليمز أن يتنازل عن ادعاءات الأنا ego، خصوصا تلك الادعاءات التي تمكنها من أن تبقى نفس الشخص، إلى متطلبات التعميم. ولكنه لا يرفض الطريقة التقليدية لتصور البدائل كما فعل توماس نيجل في كتابه «إمكانية الغيرية» [١٦]، وأكثر الفلاسفة من قبله، ينظر ويليمز إلى المشكلة على أنها محاولة لوضع ادعاءات الأنا الفردية ضد ادعاءات قواعد الحياد.

إن التحدي الذي توجهه أخلاق العناية لنظريات الأخلاق الكانطية لا يتطلب تغييرا في هذا النموذج. إنها لا تضع الأنا كضد للمبادئ الكلية، ولكنها تعد العلاقات الخاصة بين الأشخاص علاقات اعتنائية، وتتساءل عما إذا كان عليها دائما أن تتنازل لمبادئ العدالة الكلية، وهي لا ترى أن العلاقات قابلة للاختزال إلى المشاريع الفردية لأعضائها. عندما تعرض المبادئ الكلية العلاقات للخطر فإن التحدي النسوي يتصدى للاعتقاد أنه يجب أن تعطى الأولوية للمبادئ. يعطينا النقد النسوي لليبرالية كنظرية أخلاقية والأخلاق الكانطية سببا للشك في أنه يجب أن يكون للعدالة، بلغة المناظرة الجارية، دائما الأولوية فوق العناية.

الفيلسوف الذي حاول أن يخاطب التحدي الذي تقدمه الأخلاق النسوية هو ستيفن داروول Stephen Darwall، الذي يرى أن أخلاق العناية تلفت نظرنا بصورة مفيدة إلى العلاقات الواقعية التي هي جزء مهم جدا من حياتنا. ولكنه ينكر أن أخلاق العناية فعلا تقدم بديلا مغايرا لنظريات أخلاق المبادئ الكلية المحايدة، نظريات كانط والمنفعية. ويجادل بأننا نصل إلى الفكرة الأساسية للنفعية التي تقول إن خير كل واحد مهم ومهم بالتساوي [١٧]، وذلك عندما نتأمل لماذا نقدر طفلا واقعيا خاصا يشغل انتباهنا. إننا ندرك أننا نقدره لأن الطفل الخاص الذي نعتني به هو «شخص ذو حياة واعية ويمكن أن يتأثر بصورة خيرة أو شريرة»، وأن التعاطف الذي نشعر به نحو الطفل الخاص نشعر به نحو أي شخص آخر. وبالمثل، بالنسبة إلى داروول، «يشمل الاحترام الكانطي الاعتراف بكرامة الفرد أو قيمته بذاته، ولكن هذه تنبني على سمات يشترك فيها هذا الشخص مع أي كائن فاعل أخلاقي» [١٨]. وهكذا نمدد إلى كل الأشخاص ذلك النوع من الاحترام الذي نقر بأن فردا نعرفه يستحقه. بالنسبة إلى داروول، إذن، فإن أخلاق العناية تتمة «للأخلاق وفقا لتصور العصريين» [١٩]، ولكن كلا منهما يهدف إلى الأفكار نفسها بشأن الاهتمام والاحترام المتساويين.

هذا التفسير، مثل تفسير برايان باري السابق (انظر الفصل الخامس) وتفسير فيلمان من بعده، لا يدرك التحدي لأخلاقيات المبادئ الكلية والمحايدة الذي تقدمه أخلاق العناية أو برنارد ويليمز. بالنسبة إلى المدافع عن أخلاق العناية، إن تفسير داروول للسبب الذي يدفعنا إلى أن نقدر ونحترم طفلنا في الواقع مفتوح للتساؤل من زاوية الإقناع. إن الشيء الذي يمكن أن تقدره الأم في طفلها قد يختلف عن كل طفل آخر، ولكن خصوصية الطفل بذاتها والعلاقة

الموجودة بينهما، هي بحكم أنها أم هذا الطفل وأن هذا الشخص ابنها. إذا فكرنا في الإجابة عن السؤال «لماذا تعتني بهذه الطفلة؟» الذي ربما يطرحه مسؤول حكومة افتراضية يهدد بأن يأخذ الطفل ليعطيه لوالدين مفضلين أو لتجربة علمية أجازتها الحكومة، فعلى الأرجح أننا سوف نتصور الإجابة كما يلي: «لأنها طفلتي»، عوضا عن، «لأنها ذات حياة واعية مثل بقية الأطفال».

هذا لا يعني أننا نربط طفلنا بملكنا، ونعتقد أننا نملكه، أو نعتقد أننا نحن كأفراد نملك أطفالنا بالإضافة إلى أشياء أخرى، ولا يعني أننا نعتقد أن الأسباب التي تدفع الحكومة إلى أن تأخذ طفلنا أو لا تأخذه شبيهة بالأسباب التي تدفعها إلى أن تستولي أو لا تستولي على أملاكنا، قد نفضل سياسات تسمح لحكوماتنا بأن تستولي على كميات وأنواع مهمة من المالك بطرق منصفة، ولكننا نرفض بقوة سياسات تدمر علاقاتنا مع أطفالنا، حتى لو كانت منصفة.

في دراسة الأسباب، نرى أن هذين النوعين من الحالات مختلفان أحدهما عن الآخر، قد نشير إلى الحياة الواعية لطفلنا وكل الأطفال الآخرين أو إلى مبادئ كانت ضد معاملة الأشخاص كوسائل. ولكن كأساس لتقدير كل من قبل الآخر، فإن العلاقة بين طفل معين مع والد معين أفضل بكثير من الصفات التي يشترك فيها كل الأطفال والأمهات والآباء الآخرين. ولهذا إذا تعارضت التوصيات الأخلاقية التي ترتكز على هذه العلاقة في أي وقت مع التوصيات المستمدة من المبادئ الأخلاقية، فإن مشكلة لمن الأولوية أن تبقى حية، على الرغم من محاولة داروول حلها.

الاختلافات بين النسويين

مارثا نوسباوم Martha Nussbaum فيلسوفة أخرى تدافع عن الكلية الفردية وضد أخلاق العناية. وهي تعتقد أن نوع الليبرالية التي تدافع عنها ستكون أفضل للنساء من أخلاق العناية، وأنه يجب على النسويين أن يعتنقوها. وهي تعترف بأنه يمكن لبعض الانتقادات النسوية الليبرالية أن تتعارض مع ما تراه «أعراف الاعتناء المعقولة المفضلة من قبل الليبرالية»[٢٠]، فهذه الأعراف تتطلب أن ترتكز المحبة، أو رباط المحبة، على الاختيار الحر من موقف المساواة، بينما أخلاق العناية تعترف بأنه لا يمكن، وليس من الضروري، لكثير من علاقاتنا الإنسانية أن ترتكز على اختيار من هذا

النوع. وكمثال واضح عن هذه الحالة نرى أن الطفل لا يستطيع أن يختار والديه اللذين هما، لعدة سنوات، أقوى منه. وعلى الرغم من أن نوسباوم لا تقر بها، فإن كثيرا من المدافعين عن أخلاق العناية يفضلون العناية التي تتعلق بالعناية العمياء، ولكنهم يرفضون أن ينظروا، كما تفعل نوسباوم، إلى العناية مبدئيا وفق لغة الاختيار الشخصي أو المنفعة الشخصية. وتستشهد نوسباوم بوصف نيل نودينج للنموذج الأمومي للعناية وتكتب: «تقول الليبرالية: دعهم يهبوا أنفسهم للآخرين - ماداموا يختارون بحرية كاملة. تقول نودينج إن هذه الفكرة مكدسة بالأفكار - إن المحبة التي ترتكز على التفكير تفتقد العفوية والقيمة الأخلاقية للمحبة الأمومية» [٢١]. بالنسبة إلى نوسباوم، فإن رأيا كهذا يمثل تحديا لليبرالية الكانطية التي تدافع عنها ولكنها تعتقد أنه يجب أن نرفض أخلاق العناية. تعتقد أنها سيئة للنساء. في رأيي أنا، فإن أسبابها ترتكز على رؤية محدودة لأخلاق العناية، رؤية تعرّفها بصورة خاطئة بصيغتها الأولية.

إن كثيرا من النسويين الذين ينتقدون النظرة الليبرالية الفردية للأشخاص ينكرون، كما تفترض نوسباوم، أهمية تنفيذ حقوق النساء (انظر الفصلين الرابع والتاسع). عندما تُسلب النساء، كما يحدث في كثير من أرجاء العالم، حصة متساوية من الطعام أو التربية المتيسرة لأسرة ما، وعندما تخضع النساء إلى الاغتصاب الزوجي والعنف العائلي، فمن الطبيعي أن يكون إمداد الحقوق الليبرالية للنساء تقدما كبيرا. هذا ينطبق أيضا عندما تتلقى النساء، كما هي الحال في الولايات المتحدة، حصصا متساوية من الحاجات الأساسية، ولكنها ترغم على أن تقدم تضحيات أعظم نحو أطفالها أكثر من الرجال. على أي حال، النقطة التي يرغب النسويون في تسجيلها هي أن التقدم يجب ألا يقف عند الحقوق المتساوية، وأن أسلوب الشخص الفردي الليبرالي في صياغة أهداف الأخلاق أحادي الجانب وناقص. تدعي نوسباوم أن «الخطأ في آراء الأسرة التي يدعمها كثير من الليبراليين هو ليس أنها فردية جدا، لكن لأنها غير فردية بما يكفي» [٢٢]، لأنهم لا يمدون الفردية الليبرالية إلى العلاقات الجنسية ضمن الأسرة كما يجب، وفق تفكيرها.

على أي حال، وعلى العكس من توصيف نوسباوم، فإن أكثر النسويين، بمن فيهم المدافعون عن أخلاق العناية يتفقون معها على ضرورة إمداد الحقوق الفردية المختلفة إلى العلاقات الجنسية ضمن الأسرة. مثلا، الحقوق التي

لا يجوز مهاجمتها هي حقوق يجب أن تحمي النساء والأطفال في الأسرة، وللنساء أن يحصلن على حق توزيع العمل في الأسرة. ولكن للمدافعين عن أخلاق العناية رأيا مختلفا تماما عن الفرديين الليبراليين بخصوص العلاقات الجنسية والعلاقات بين الأطفال ووالديهم وعلاقات الصداقة والعلاقات الإنسانية عموما، حتى عندما تمتد هذه الحقوق إلى هؤلاء الذين كانوا مهملين من الحماية المتوافرة.

إن النقد الليبرالي النسوي الذي يتجاهله رأي مثل رأي نوسباوم هو الأكثر جوهرية، وهذا النقد يقول إن تحويل كل واحد إلى فرد ليبرالي سوف يحرم الكل من العلاقات بين الأشخاص، بغض النظر عما إذا كانت هذه العلاقات ضمن الأسرة أو علاقات اجتماعية تحفظ تماسك الجماعة. من الممكن لشخصين أن يكوّنا علاقة قد تدعى علاقة مساواة بينهما من دون أي شيء يربط كلا منهما مع الآخر كجماعة. والمساواة الليبرالية لا توفر ولا تهتم في حد ذاتها بعناصر العلاقة الأكثر أهمية، وأخلاق العناية مهمة بدرجة عالية في تقييم هذه العناصر وتقديم التوصيات لها. وكما يجادل كثير من النسويين، فإن القضايا النظرية الأخلاقية ليست تماما مسألة العدالة مقابل العناية ولكن دمج العدالة والعناية على نحو ملائم، أو العناية والعدالة إذا ما كنا نخشى من تهميش أهمية العناية وتقليلها، فليس من المفيد أن نفكر في العناية، كما تتصورها الفردية الليبرالية على أنها مجرد اختيار شخصي قد يختاره أو لا يختاره الفرد. وليس من المفيد أيضا أن نفكر في العلاقات الاعتنائية على أنها مجرد أشياء يمكن للأفراد العقلانيين أن يختاروها؛ لأنهم يهتمون بها مادامو هم يعطون الأولوية للمبادئ الأخلاقية المحايدة والكلية.

تلفت ماريلين فريدمان Marilyn Friedman نظرنا إلى الأوقات التي يصبح فيها التحيز partiality مهما أو غير مهم أخلاقيا. «العلاقات الشخصية»، كما كتبت، «تختلف كثيرا في قيمتها الأخلاقية. إن صيغة العلاقة الخاصة ذات أهمية عميقة في تحديد القيمة الأخلاقية لأي تحيز ضروري للاحتفاظ بتلك العلاقة» [٢٣]. على سبيل المثال، إن تحيز الشخص الأبيض السيادي supremacist نحو الأشخاص البيض السياديين خال من القيمة الأخلاقية، عندما تسبب العلاقات أذى أو عندما ترتكز على علاقات خاطئة كالعلاقة بين السيد والعبد. علينا ألا نتحيز لهم. ولكن عندما تكون للعلاقة قيمة أخلاقية،

كالعلاقة الاعتنائية بين الوالدين والأطفال، أو علاقة الثقة التي يمكن للأصدقاء والمحبين الاتسام بها، فإنه يمكن لسؤال أولوية أو عدم أولوية الحياد أن يُطرح. وكما أن نظريات أخلاق القواعد المحايدة تنسى بسهولة، ومثلما توضح فريدمان هذه النقطة، «تتطلب العلاقات الحميمة... الاهتمام الشخصي والولاء والمصلحة والتودد والاستجابة وهلم جرا. بكلمة واحدة، تتطلب العلاقات الشخصية مواقف تحيزية عوضا عن مواقف محايدة» [٢٤].

إن تقدير قيمة العلاقات لا يعني أن الأولوية تذهب إلى الأعراف الكلية على الرغم من كل شيء. إنها تعني أنه من منظور العدالة علينا أن نقر بأن بعض العلاقات غير مبررة، غالبا إلى درجة أنه يجب إنهاؤها إلى أعلى درجة ممكنة، على الرغم من أن تحقيق هذه الدرجة محدود. (مثلا، سوف نبقى دائما أقرباء أقربائنا، أو الزوج الأخير أو الصديق الأخير للأزواج أو الأصدقاء الذين انفصلنا عنهم). ولكن حالما يمكن الإقرار بأن علاقة ما لها قيمة، فإنه من الممكن للمرء أن يثير قضايا أخلاقية عما إذا كان من الواجب لادعاءات العلاقة أن تخضع لمنظور العدالة. هذه هي القضية التي أدرسها. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن تفسير جوانب العلاقة التي تجعلها علاقة سيئة، كفشل في العناية الملائمة لأشخاص معينين، عوضا عن تفسيرها على أنها انتهاكات لقواعد أخلاقية. وبكل تأكيد، يجب أن نتجنب الأخطاء الأخلاقية الجدية قبل تجنب الأخطاء التافهة، ويجب أن نسعى من أجل الخيرات الأخلاقية المهمة جدا قبل أن نسعى من أجل الخيرات التافهة. ولكن هذا لا يحل أبدا مشكلة العلاقات الاعتنائية مقابل القواعد الأخلاقية النزيهة، خصوصا لأننا الآن نعرف - بما فيه الكفاية - كيف نرفض الرأي التقليدي الذي يقول إن ما يعمله الرجال في الحياة العامة مهم أخلاقيا، بينما ما تعمله النساء في الأسرة تافه أخلاقيا. إن بعض العلاقات الاعتنائية تتميز بأهمية قصوى أخلاقيا وعاديا - لا تستطيع الكائنات الإنسانية أن تزدهر أو حتى تحيا من دونها - وبعض متطلبات القواعد الأخلاقية المحايدة نسبيا تافهة. وفي بعض الأحيان العكس هو الصحيح.

وكما تجادل فريدمان، لا يمكن لممارسة الحياد أن تكون تامة، «فعندما تكون كثير من العائلات على حافة الفقر، عندئذ تقلل ممارسات الحياد المختلفة من عدد الذين يمكنهم بلوغ الصحة والكرامة والاكتفاء من خلال العلاقات... وعندما يمارسها الكل، فإن الحياد غير المشوه بإعادة توزيع الملك والموارد سوف يؤدي

بصورة واضحة إلى كرامة واكتفاء بعض الأشخاص فقط» [٢٥]. لكن هذا فقط يبين، كما يتفق المدافعون عن أخلاق العناية عادة، أن الحياد وقيم العناية ليست هي القيم الوحيدة المهمة للأخلاق. علينا أن نقيم ونبرر الأعراف الاجتماعية التي نمارس التحيز من خلالها، وللمبادئ الأخلاقية المحايدة علاقة وثيقة بهذه العملية. ولكن أخلاق المبادئ المحايدة سوف تبقى ناقصة وغير وافية، إذ تقف عند التعميمات المحايدة لأفعال الأشخاص الممنوعة أو المسموح بها. على الأخلاق أن تقيم علاقات العناية بذاتها وأن تبين، على سبيل المثال، كيف يمكن للاعتبار المشترك والحساسية والجدارة بالثقة أن تقويها وتزيد من قيمتها، وأيضا أن تبين كيف يمكن أن تنحدر إلى مناسبات مجردة للأفراد لأن يسعوا من أجل مصالحهم الشخصية، ولأن ينجزوا واجبات تفرضها عليهم القواعد المحايدة. عندما تكون العلاقات قيمة فإن التوصيات المبنية عليها سوف تتعارض مع التوصيات الأخلاقية التي ستصنع من منظور الحياد.

يركز لورنس بلم انتباهه على الصفات التي يحتاج إليها الأشخاص في العلاقات الاعتنائية ويبين «كيف أن الصفات المتعارف عليها للنظريات الأخلاقية السائدة لا ترحب - وقد تكون عاجزة عن التعبير - بفضائل الأشخاص الرائدين، حيث الاستجابة responsiveness سابقة تطويرية. هذه الفضائل هي العناية والشفقة والاهتمام والعطف وحسن الانتباه والكرم» [٢٦].

لقد دافعت عن العلاقات الاعتنائية في أخلاق العناية عوضا عن مجرد الأشخاص الاعتنائيين، ولكن طبعا علاقات اعتنائية كهذه تحتاج إلى أشخاص اعتنائيين. لقد فشلت النظريات الأخلاقية المحايدة في مخاطبة تطويرها. وكما يلاحظ بلم، فإن الاعتناء يشمل «شكلا معقولا متماسكا في الواقع الأخلاقي والفهم الذي لا يرتكز على المبدأ الأخلاقي للحياد» [٢٧]. تهتم أخلاق العناية بهذا النوع من الفهم الأخلاقي من وجهة نظر الأشخاص، بالإضافة إلى تفسيرها وتقييمها للعلاقات الاجتماعية.

نظرة على بعض الحالات

دعوني أحلل بصورة أكثر تفصيلا، موضوع النزاع بين أخلاق العناية والأخلاق المبنية على الحياد، ولماذا يجب على أخلاق نسوية مُرضية ألا تقبل الرأي الذي يقول إنه يجب علينا أن نمنح المبادئ الأخلاقية الليبرالية المحايدة

للعدالة الأولوية فوق العلاقات الاعتنائية التي تشمل اعتبارات الثقة والصداقة والولاء. نحن في حاجة إلى أن ندرس الحجة على مستوى العلاقات الشخصية ومستوى المجتمعات. لقد دافع أنصار أخلاق العناية بنجاح ضد الرأي الذي يقول إن العناية - ضمن الحدود التي تسمح بها المبادئ الكلية - تحوز الإعجاب في العلاقات الشخصية، لكن القيمة المحورية للعناية غير مناسبة للعلاقات اللاشخصية مع الغرباء والمواطنين. سوف أدرس حالات من كلا النوعين.

لنأخذ بعين الاعتبار، أولا، قصة أبراهام (إبراهيم في العهد القديم). عدد من المدافعين عن أخلاق العناية ناقشوا هذه القصة، وهم لا يتفقون في تأويل أن أبراهام اتخذ القرار الصحيح عندما اختار أن يطيع أمر الله ويقتل ابنه الطفل [٢٨]. (وواقعة أن الله تدخل في ما بعد ليمنع القتل لا علاقة لها بتقييم قرار أبراهام إلا بالنسبة إلى النتائجي الديني، إذا اعتبرنا هذا الرأي متسقا ضمنيا). من منظور أخلاق العناية، يجب على العلاقة بين الطفل والوالد ألا تخضع لأمر مطلق أو القواعد الأخلاقية الكلية. ولكن دعونا نأخذ بعين الاعتبار حالة دنيوية secular، حيث يوجد تعارض أصلي بين القواعد المحايدة والعلاقة بين الطفل والوالد. إن محاولات كمحاولة باري وداروول وفيلمان لإعادة صياغة ويليمز والمشكلات النسوية فقط، لمجرد تجنب التعارض، تعالج نوعا آخر من الحالات ولا تخاطب السؤال عمن له الأولوية عندما يوجد تعارض.

لنفترض أن أبا طفل أستاذ مهني ذو مهارة في مساعدة الأطفال الصغار الذين يعانون مشكلات في النجاح أكاديميا. ولنفترض الآن أنه، بناء على الحساب النفعي لكمية الخير العام التي سوف تنجز، يكتشف أن من وجهة نظر القواعد النفعية الكلية يجب عليه أن يكرس وقتا أطول لعمله، مثل البقاء في المدرسة بعد الدوام و...إلخ، وأن يدع زوجته وآخرين يتولون العناية بطفله الصغير، لكنه أيضا يكتشف أنه من منظور العناية يجب عليه أن ينمي علاقته مع طفله، وأن يطور الثقة والاعتبار المتبادلين الكامنين في العلاقة. حتى إن سمحت له القواعد الكلية ببعض الوقت لأسرته، وحتى لو عين قيمة نفعية مناسبة لتطوير علاقته مع طفله - الخير الذي سيجلبه للطفل والسعادة التي سيعطيها والخير الذي سيمكن الطفل من فعله في المستقبل، وهكذا - إن

نتيجة الحساب ستكون نفسها، لنفرض، كما كانت في المرة السابقة: عليه أن يكرس وقتا أطول لطلابه. ولكن متطلبات العناية الأخلاقية تقترح أنه يجب أن يقضي وقتا أطول مع طفله.

أنا أبني الحالة بصورة تختلف عن الحالة التي يفترضها باري، حيث إن قواعد أخلاقية محايدة يقبلها الجميع تسمح لنا بأن نفضل أطفالنا ضمن حدود القواعد المحايدة. بالأحرى، إنني أتبنى حالة حيث القواعد المحايدة التي يقبلها الجميع توجه الوالد إلى أن يقضي وقتا أطول في ممارسة مهنته، ولكن اعتبارات العناية تحثه على أن يقضي وقتا أطول مع طفله. في هذه الحالة هناك تعارض بين منظور الحياد ومنظور العناية.

من دون شك، يمكن اكتشاف طرق لتفسير المشكلة التي تتجنب النزاع بين القواعد الأخلاقية المحايدة وتجاذب العلاقة بين الوالد والطفل، ولكن ليست هذه هي المشكلة التي أدرسها. إن الحالة التي أدرسها هي حالة يجب فيها على الفاعل الأخلاقي أن يختار ما إذا كان سيعطي الأولوية للحياد أو للعناية. وعلى فلاسفة الأخلاق أن يعتبروا ما إذا كان القرار الذي سيتخذه فاعل كهذا، في حالة كهذه، يمكن تبريره معياريا.

إذا اعترض أحدهم على أن حسابات كهذه لا تتم بهذه الطريقة، فإن جوابي هو أن في تقييم النظريات الأخلاقية البديلة في إمكاننا أن نهتم بحالات خيالية، حيث نسمح للحسابات بأن تتم بطريقة معينة. يمكن لقوة الاعتراضات الديؤنطولوجية ضد المنفعية أن ترتكز بصورة ملائمة على حجج كالتالي: إذا كان بناء على الحساب النفعي، مشهد تعذيبي سينتج لذة أكثر لهؤلاء الذين يتمتعون به من ألم ضحايا المشهد ونقاده، فعندئذ يمكن التوصية به. هذه الحجة كافية ضد النفعية. وبالتالي، ليست هناك حاجة إلى أن نبين أن المثل قد يحدث تجريبيا.

لنفرض أن الحجة التي يعتبرها الأب مطروحة بأشكالها الكانطية عوضا عن أشكالها النفعية. عندئذ، نستطيع أن نقول إنه يعتبر زيادة عمله في المدرسة واجبا ناقصا، وأن قضاء وقت أطول مع طفله واجب ناقص أيضا، ويعتقد أن الواجب الأول أكثر أهمية من الثاني. كما يصر فيلمان، حتى إن لم يفسر واجبات كهذه سلبا، بلغة ما الذي يجب أن يتجنبه، يقرر الأب في هذا المثل، بخصوص الوقت الذي يقضيه ليؤدي الواجبين، أن واجب عدم إهمال طلابه هو أكثر أهمية من واجب تجنب إهمال طفله.

طبعا، يستطيع الكانطيون، كالنفعيين، أن يعيدوا تفسير المشكلة لحل النزاع، ولكن في إمكان المدافعين عن أخلاق العناية أن يحاولوا صوغ مشكلات فرضية أكثر صعوبة لإعادة تفسيرها بطرق ترفض الإقرار بالنزاع. وليس من الواضح ما إذا كنا نستطيع تشكيل حالات يمكنها أن تقنع الكليين universalists المخلصين. ولكن كثيرا من الأشخاص مقتنعون بأن هناك نزاعا بين تعهداتهم لأشخاص معينين يهتمون بهم وما تطلبه الأخلاق من منظور محايد.

إذا عدنا الآن إلى مثالنا، نرى أن حجة الحياد قد تكون بنيتها على الشكل التالي: كمفكر مجرد في حد ذاته [٢٩]. على أن أقدم على الفعل بناء على قواعد أخلاقية يمكن أن يقبلها الكل من منظور الحياد. وتوصي هذه القواعد بأنه من واجبنا أن نعامل كل الأشخاص بالتساوي بمن فيهم أطفالنا، وفي ممارسة مهاراتنا المهنية، وأنه عندما نمتلك مهارات خاصة علينا أن نستعملها لمصلحة كل الأشخاص بالتساوي مثلا، على الأستاذ ألا يفضل طفله إذا صادف أن طفله هو أحد طلابه. وإذا امتلك المرء قدرات، وكانت لديه الموارد الاجتماعية ليصبح أستاذا، فعليه أن يمارس هذه المهارات عند الحاجة، خصوصا عندما تكون الحاجة ماسة.

ولكن الأب، في مثالي أيضا، يأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر العناية. ومن هذا المنظور، فإن علاقته مع طفله ذات قيمة عظيمة ومطلقة. إنه يعتقد أن عليه أن يقضي وقتا أطول مع طفله من دافع الاهتمام بهذه العلاقة الخاصة. إنه يختبر العلاقة كعلاقة محبة وثقة وولاء، ويعتقد أنه في الحالة، التي هي موضوع المناقشة، يجب عليه أن يخضع اعتبارات ممارسة مهاراته المهنية لهذه العلاقة. إنه يعتقد أن من واجبه أن يتحرر من الأعمال الإضافية لكي يساعد طفله على الشعور بالثقة والتشجيع المفيدين لتطوره، حتى وإن تعارض هذا مع الأخلاق المحايدة.

إنه يتأمل دوافع الاختيار بين البدائل. دافع أحد البدائل سيكون: لأن القواعد الأخلاقية الكلية توصي بهذا الفعل. ودافع البديل الآخر سيكون: لأن هذا طفلي وأنا أبو هذا الطفل والعلاقة بيننا ليست أقل أهمية من القواعد الكلية.

إنه سيفكر في ما إذا كان الدافع الثاني دافعا أخلاقيا ويستنتج أنه: نعم، هذا ممكن، بمعنى أنه يستطيع أن يعتقد أن هذا هو الدافع الذي يجب أن يكون دافعا له. ويستطيع القيام بهذا الفعل من دون الاعتقاد أنه على كل أب

أن يسلك الطريقة نفسها نحو طفله. ويمكن له، أيضا أن يستنتج أنه إذا كانت النظريات الأخلاقية الكانطية والنفعية تنكر أنه يمكن لدافع كهذا أن يكون أخلاقيا فإن متبنيها يخطئون بتعريف معنى الأخلاق ليتناسب مع أهدافهم وأنهم أبعدوا، بأمر عشوائي، أي تحد لمتطلباتهم التعميمية. Universalizing requirmemts، ومن الممكن أنه قرأ مناقشة أنيت باكر عن الميل المحتمل عند النساء لمقاومة إخضاع أحاسيسهن الأخلاقية إلى قواعد كانطية اختيرت بحرية، ووجد أن الحجج هناك مقنعة.

كتبت باير : «ماذا قال كانط، النبي العظيم للحكم الذاتي، في نظريته الأخلاقية عن النساء؟ قال إنها غير قادرة على التشريع، وغير مؤهلة للتصويت، وأنها في حاجة إلى توجيه الذكور الأكثر عقلانية. الحكم الذاتي ليس للنساء، إنه للأشخاص العقلانيين فعلا، وهم يشكلون فقط الطبقة الأولى من المجتمع» [٣٠]. ولكن، وبكل بساطة، عوضا عن المحاججة بأن النساء يستطعن أن يكن فعلا متساويات عقليا مع الرجال، فإنه يمكن للنساء اللواتي يثمن قدراتهن بناء على تجربتهن الخاصة أن يرفضن اقتراحات النظرية الأخلاقية التي تستثنيهن.

في مثالي، قد يظن الأب أنه يجب على الآباء أن ينضموا إلى الأمهات في زيادة الاهتمام بالعلاقات الاعتنائية، وفي رفض متطلبات القواعد غير المحايدة عندما تفرط في عدم حيادها. من منظور المجموع، ربما يجب على العلاقات الخاصة أن تخضع لعلاقات كلية. ولكن من منظور الأشخاص المرتبطين بعلاقات فإنه، بكل تأكيد، من المعقول أن نسأل: لماذا يجب علينا أن نتبنى منظور المجموع عندما تكون العلاقة التي نهتم بها علاقة شخصية على الأقل في الفعل الأخلاقي بالمعنى المطلوب من قبل القواعد الكلية؟ قد نعتقد أن هذه العلاقة مركزية لهويات الأشخاص التي ترتبط بها. إن العلاقات بين الأشخاص، كما هي الحال في العائلات، هي العلاقات التي تساعد الأشخاص على أن يتطوروا ويكتسبوا وعيا بذواتهم كأفراد لهم حقوق. والعلاقات بين الأشخاص تحفظ الجماعات التي ضمنها تصاغ وتحمى الحقوق الأخلاقية والسياسية. ربما يجب تحديد مصير القواعد الكلية على ميدان القانون وألا نتوقع أن يخدم الأخلاق كلها. عندئذ، يجب على القانون أن يتطلب الإنصاف الجنسي في الإجازات الوالدية. وبالإضافة إلى ذلك، قد

يسمح للأشخاص ذوي المهارات المهنية بأن يعملوا ساعات أكثر أو أثقل وفق اختيارهم، ولكن القصد من الحالة التي طورتها هو اعتبار القرار الأخلاقي الذي، على الرغم من ذلك، سيواجه الأب المذكور بعد إصدار الحكم القانوني. حتى إن سمح له القانون بالعمل لساعات أقل، هل سيكون هذا الفعل واجبه الأخلاقي؟ من منظور القواعد النفعية المحايدة الكلية: كلا. ولكن من منظور العناية: نعم. هذه هي القضية الأخلاقية التي أحاول بحثها. أجادل أن أخلاق العناية تعتبر ادعاءات الاعتناء صادقة تماما كالادعاءات الأخلاقية للقواعد المحايدة. وهذا لا يعني القول إن اعتبارات الحياد غير مهمة. إنها فقط تنكر أنه يجب أن تكون الأولوية لها دائما. هذا يجعل من أخلاق العناية تحديا لليبرالية بوصفها نظرية أخلاقية، لا تكملة لها.

حدود العدالة

يمكن التصدي للاهتمام الذي عبر عنه الليبراليون كنوسباوم، بأن كل شخص وكائن مستقل وله مصالحه ولا يجوز إخضاعه بصورة غير ملائمة لـ «مصلحة الجماعة»، من قبل المدافع عن العناية الذي يعتقد أنه يجب على علاقات العناية ألا تخضع بصورة غير ملائمة لقواعد كلية، وتمنح حقوقا وواجبات أخلاقية متساوية ومصممة لسياقات نزاعية. يجب على القانون والاتجاهات القانونية أن تقتصر على ميدان مناسب وألا تشمل كل الحياة الإنسانية والأخلاق (انظر الفصل التاسع).

في مناقشة كتاب برايان باري «العدالة والنزاهة» تلاحظ سوزان مندس Susan Mendus أن القضايا تتعلق دائما بمجال العدالة: إلى أي مدى يجب أن نتوقع تطبيق الحياد؟ [٢١]، يعتقد باري ذاته أنه من السخف تطبيقها على الأصدقاء الذين يختارهم المرء: علينا أن نختار أصدقاءنا لأننا سنتمتع بصحبتهم، والتعقل مسموح. ولكنه يؤمن بهذا فقط لأننا سبق أن سلمنا بأولوية القواعد المحايدة، والبعض منها يسمح لنا بأن نتحيز إلى أصدقائنا إلى حد معين.

في أي وقت نعطي الأولوية للعدالة أو في أي وقت نعتبرها ثانوية أو في غير محلها، هذه دائما نقطة نزاع بين من يدافعون عن أخلاق القواعد المحايدة ونقادها. غالبا ما يريد النقاد أن يقلصوا حدود العدالة، لأنهم

يدركون أن نظريات الأخلاق التقليدية أهملت بشدة قيم العلاقات الاعتنائية. هم يرفضون أولوية الحياد في العلاقات الشخصية، وبعد أن بحثوا في الأولويات الأخلاقية في هذه الميادين عندئذ شرعوا في مد قيم العناية والثقة والتعاضد إلى خارج نطاق العلاقات الشخصية. علينا أيضا أن نعيد التفكير في الحياة السياسية والاجتماعية في ضوء أخلاق العناية. هنا يمكن للمدافعين عن أخلاق العناية أن يلتقوا مع الجماعيين، ولكن لأن هؤلاء الآخرين نادرا ما عالجوا أخلاق العناية، ولأن أخلاق العناية تواجه اختلافات جدية مع أكثر أشكال الجماعية، فليست هناك طريقة للتوفيق بين أخلاق عناية موسعة والجماعية كما هي في وضعها الحالي [٣٢].

وكما رأينا، بالنسبة إلى الليبراليين، صوريا ومعياريا، فإن للأفراد أولوية على العلاقات الاجتماعية والجماعات. هم يفترضون أنه علينا أن نبتدئ بالتفكير بداية من أفراد مستقلين قادرين على تشكيل علاقات وتنظيمات اجتماعية، وأن لهذه الأخيرة قيمة وسيلية فقط عندما تخدم مصالح الأفراد. كثير من الحجج التي تطرقنا إليها بخصوص الكائنات الإنسانية بوصفها كائنات اجتماعية بيَّن مدى سطحية افتراضات كهذه، لأنه يبدو واضحا أن الوقائع المادية والتجريبية لحياة أي فرد ترتبط جوهريا بالوقائع المادية والتجريبية للآخرين، كما رأينا أن «شخصيات» الأفراد تتشكل بوساطة العلاقات الاجتماعية المغروسة فيها. إن الحجج النسوية التي تأخذ بعين الاعتبار الوقائع بين الطفل والشخص الذي يعتني به تبين إلى أي مدى هذه الافتراضات الليبرالية مضللة وتتجاهل، كما تفعل، أنه لكي يصبح أي طفل فردا ليبراليا عليه أن ينغرس لعدة سنوات في العلاقات الاعتنائية الاجتماعية للأطفال ومن يعتنون بهم [٣٣]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الفرد الليبرالي الذي يعتبر نفسه «مستقلا» separate يتشكل بوساطة روابط عائلية وصداقة وتجمعات مهنية ومواطنية لا حصر لها.

نستطيع بكل تأكيد أن نقرر في سياقات معينة، مثل السياق القانوني، أننا سوف نفترض أن الأشخاص أفراد ليبراليون. ولكن علينا ألا نتجاهل أبدا حدود السياق الذي ينطبق عليه هذا الافتراض، وأيضا مدى عدم ملاءمة هذا الافتراض للتطورات الأكثر كمالا للأشخاص وعلاقتهم. إن ملاحظة نوسباوم الثرية معرفيا عن تجربتها في الأمومة والانفصال الجوهري بينها وبين ابنتها تتجنب كثيرا من القضايا وليست مقنعة. فهي تكتب:

«ربما تعوقني حقيقة أنني لا أدرك تجربتي في الأمومة، وفقا لوصف نودينج للاندماج والترابط. إن الانطباع الواضح الأول الذي تركته راشيل نوسباوم علي هو زوج من الأقدام تقرع كالطبل على الحجاب الحاجز بشعور بالرغبة في الانفصال الواضح وزوج من الأيادي تدرب عضلاتها على مثانتي. وقبل أن يظهر شعرها إلى العالم كنت أسمع صوتا مستقلا في داخلي، يعلن فرديته أو حتى الفردية ولم يتوقف عن الجدل إلى الآن، بعد ٢٤ سنة. إنني متأكدة أن ر. ن. سوف تغضب بشدة عند سماع الاقتراح أن خيرها كان في أي وقت مدموج بخير أمها، وأمها لن تتجرأ على تصور اقتراح مبالغ فيه كهذا. هذه التجربة الليبرالية لتجربة الأمومة كعملية أخذ وعطاء في الجدل المنطقي لم تؤهلني لأن أفهم بصورة جيدة الأسرار الكبرى لنص نودينج» [٣٤].

قد تشير أفكار كهذه إلى بداية المناظرة عوضا عن نهايتها. إن قضية كـ «طفلتي وأنا أفراد مستقلون» تتجاهل العقد بيننا وتتجاهل طرق الترابط الحميم بين خير الجنين والأم وبين الطفل والوالدين. في غياب مناظرة عن كيف هو صحيح أو خطأ، إن الافتراض الليبرالي للاستقلال الفردي يبقي بداية أيديولوجية وغير مدروسة من دون دعم إضافي سوى الألفة familiarity.

لا يتطور الأطفال كما يجب عندما يلبي الآخرون حاجاتهم الأساسية آليا فقط، على الرغم من أن هذا الإجراء يتطلب قدرا كبيرا من العناية والترابط. على الأطفال أن يختبروا العلاقات الاجتماعية للثقة والعناية. وبمعنى معياري، إذن، وهذا قابل للجدل، فإن هذه الأولوية ليست مجرد أولوية تطويرية أو سببية. من دون علاقات اجتماعية ضمنها تشكل الأشخاص ذاتهم كأفراد فإنهم لن يشكلوا الفردية التي يصبو إليها الليبرالي. وعلى مستوى الجماعات الكبرى لا ينظم الأشخاص أنفسهم بوصفهم كيانات سياسية واجتماعية إلا إذا ربطت علاقات ثقة وولاء أعضاءها بعضهم مع بعض وتَشكَّل فيهم نوع من الجماعة. وكما يلاحظ نيل ماكورميك Neil Macormick، في مناقشة الـ «العدالة كنزاهة» ولآدم سميث Adam Smith العدالة مهمة للأشخاص الذين هم في جماعة مع الآخر بالفعل» [٣٥]. إذن، وهذا قابل للجدل، العلاقات الاجتماعية للأشخاص الذين يعتنون بعضهم ببعض بما يكفي لأن يحترموا كزملاء أعضاء في جماعة معينة تتميز بالأولوية على الأشخاص الذين نقدرهم بوصفهم كائنات تملك حقوقا فردية وفوق

المواطنية في الدولة الليبرالية، وما شابه ذلك. وشيئاً فشيئاً، تصبح الجماعة التي علينا أن نطور ضمنها علاقات كهذه كي نستطيع احترام أعضائها على أنهم ذوو حقوق، هي الجماعة الإنسانية العالمية.

قد نختتم بالقول، إذن، أن العلاقات التي لها الأولوية هي علاقات العناية أو الشعور مع الآخر التي يمكن أن نبحث ضمنها عن قواعد يمكن أن يتفق الكل عليها للتعامل بعضهم مع بعض باهتمام واحترام متساويين بتلك الطرق ولتلك الأنواع من القضايا، حيث القواعد المحايدة مناسبة، وحيث ندرك أن كثيرا مما هو ذو قيمة أخلاقية في الحياة الشخصية والسياسية يقع «خارج نطاق العدالة». إن رأيا كهذا ينكر أن للقواعد الأخلاقية المحايدة دائما الأولوية، وأنه يجب أن نسعى فقط من أجل القيم الأخرى التي تمليها هذه القواعد. إن الرأي الذي يقول إن القواعد الأخلاقية للحياد دائما لها الأولوية على اعتبارات العناية يجلب إلى الأخلاق كلها النظرة الكامنة في سياق القانون. إن القانون «يعالج» Covers كل أنماط السلوك، ويسمح بكل شيء لا تمنعه وتطلب الانصياع إلى كل شيء تمنعه. وبالتالي، فعلى المستوى الأخلاقي، بالنسبة إلى حجتي، لدينا أسباب قوية لأن نعطي الأولوية للقواعد الأخلاقية للحياد، ولكن لا نقر بأن ادعاءات العلاقات الاعتنائية ليست أقل جوهرية. إن هذا الرأي لا يحاجج بأنها على المستوى الأخلاقي، هي قيمة بين القيم الأخرى، وأنها ليست دائما القيمة الأولى، لأن العناية وقيم العلاقة والثقة التي ترتبط بها لا تقل أهمية عنها وربما كانت أكثر أهمية منها.

تكتب سوزان مندس في مناقشتها لحجة برنارد ويليمز عن الرجل الذي ينقذ زوجته أن قوة الحجة تكمن في «أنها ليست مجرد غير عملية وغير مفيدة سياسيا لأن تجبر هذا التمديد لنطاق الحياد: إنها أيضا تشويه خطير لتصورات كالمحبة والصداقة التي هي كما هي تماما؛ لأنها غير مدعومة بوساطة تفسيرات مبررة. في مثال الرجل الذي ينقذ زوجته، الرغبة في طرح السؤال التبريري، قبول هذا النموذج المشوه [٢٦]. تفترض هذه الصياغة للنقطة أنه يمكن لـ«التبرير» أن يتم فقط بلغة القواعد المحايدة، بينما تصور أوسع للتبرير قد لا يكون محدودا لأشكال كهذه فقط. ولكن من منظور أخلاق العناية، إن مندس على صواب عندما تحاجج بأن قبول الطلب لتطبيق قواعد الحياد هو، في كثير من حالات المحبة والصداقة، قبول بـ «النموذج المشوه» لهذه الحالات.

نماذج من نظريات الأخلاق

على مستوى النظرية الأخلاقية، علينا أن نقرر أي النماذج يلائم أي السياقات. الكثير من الحجج في العقود الحديثة عن أولوية العدالة تطورت مقابل خلفية هيمنة النفعية. ونظرية رولز في العدالة وكثير من مشتقاتها تقدم أمثلة جديدة [٣٧]. هناك حجج ضد الحسابات النفعية التي تخضع كل الاعتبارات الأخرى لأهداف المنفعة العامة، أو التي تدعي أنه يمكن تبرير الحقوق فقط بناء على خدمتها للخير العام. الحجج تقنعنا بأن آراء كهذه تسيء فهم الطبيعة الجوهرية للحقوق. في صياغة رونالد دووركين Ronald Dworkin المشهورة، الحقوق «تتفوق» على المنفعة، وأن ما نعنيه بالضبط عندما نقول إن لدى هذا الشخص حقا هو أن هذا القول مبرر بغض النظر عما إذا ما كان يزيد المنفعة العامة: على الحقوق أن تبقى ثابتة مقابل تزايدات حسابية كهذه [٣٨]. على سبيل المثال، واحد من العناصر الأساسية في النظرية الديموقراطية هو الرأي الذي يقول إنه يجب احترام الحقوق الفردية حتى ولو أن هذه الحقوق لا تزيد من رضى الأكثريات. وبالمثل، جادل البعض بأنه على المستوى الأخلاقي للحقوق والعدالة أولوية فوق المنفعة العامة.

من منظور أخلاق العناية، على أي حال، يمكن تفسير هذه المناظرة - إلى حد كبير - على أنها مناظرة داخل إطار السياق القانوني - السياسي. لقد حصر رولز نظريته بوضوح ضمن الميدان السياسي وجادل بأنه لا يجوز أن تفسر بوصفها نظرية أخلاقية متكاملة [٣٩]. من الواضح أن دووركين فيلسوف قانوني. النفعيون لم يبدوا تواضعا مماثلا، ولكن بإمكان المرء أن يجادل، كما قلت في مكان آخر، أنه يمكن للحسابات النفعية أن تكون مفيدة ومناسبة لصنع السياسات العامة المختلفة على الرغم من أنها مناسبة في صنع القرارات التشريعية وفي صنع الاختيار في مجالات واسعة أخرى [٤٠]. وهكذا، ربما لا نظرية الحقوق ولا المنفعية صالحة لأن تصبح نظرية أخلاقية شاملة. وكثير من هؤلاء الذين يستمرون في الدفاع عن الأخلاق الكانطية فسروا كانط بطرق تبعد النظرية كثيرا عن قواعد النزاهة، وتدفعها نحو ميدان نظرية الفضيلة [٤١].

السيادة الأخلاقية للدولة ومتطلباتها التي تتعلق بها هي شيء من صنع التاريخ. وإذا أتينا بنظرية أخلاقية أكثر صلاحية من النظرية التي تتشكل من قواعد محايدة فإن الدولة السامية Supreme وقوانينها ستتقلص إلى حجم

مبرر. على سبيل المثال، الثقافة المتحررة من السيادة التجارية قد تصبح ميدانا مفضلا للحوار الأخلاقي، وقد تنشأ عن هذه المحادثة توصيات قد تقبل بصورة عامة وتنفذ من دون إلزامات التنفيذ القانوني [٤٢]. ويمكن لهذه التوصيات أن تشمل قبول تعددية القيم وسيادة الثقة والعلاقات الاعتنائية في سياقات مختلفة.

إن أخلاق العناية تقترح أن أولوية العدالة النزيهة هي في أحسن الأحوال مقنعة في السياق القانوني – التشريعي. وقد تقترح أيضا أن حسابات المنفعة العامة هي في أحسن الأحوال مناسبة في خيارات السياسة العامة. وعلى النظريات الأخلاقية أيضا أن تبين لنا كيف، ضمن إطار الترابط الذي يجب أن يوجد بين كل الأشخاص بوصفهم كائنات إنسانية زميلة – وهذا غير موجود في العديد من السياقات الشخصية وكثير من العلاقات الجماعية – يجب أن نطبق النماذج المختلفة الممكنة. عندئذ، سوف نتمكن من رواية كيف يمكن لنموذج العلاقات الاعتنائية أن يطبق وتكون له الأولوية في بعض السياقات، وكيف يجب ألا يقتصر على الاختيارات الشخصية التي يصنعها الأفراد بعد تلبية جميع متطلبات القواعد النزيهة. في الحقيقة، قد تبين النظرية الأخلاقية الشاملة كيف أن العناية والقيم المتصلة بها هي النموذج الأكثر شمولية ورضاء، والذي نجد داخله مكانا للعناصر الأكثر ألفة.



الجزء الثاني

العناية والمجتمع

7

العناية وتوسع الأسواق

كثيرا ما يرى البعض أن «السوق» هي النموذج الذي يوجه ليس فقط الحياة الاقتصادية وإنما كل أنواع النشاط الإنساني. ويقال إنه في السوق كل المقايضات exchanges حرّة وعمليات السوق تزيد الحريات وإرضاء كل من يشترك فيها.

في الولايات المتحدة الأمريكية النشاطات التي كنا ننظر إليها على أنها خدمات عامة صارت «تتخصخص» Privtigel «وتتسوق» Marketiged باطراد. تنتقل العناية الصحية والتربية وإدارة السجون على نحو متزايد إلى قطاع الشركات الربحية for - progit. لغة السوق وأهداف الفعالية efficiency والإنتاجية productivity تطبق على جوانب أكثر من المؤسسات العامة بالإضافة إلى المؤسسات التجارية. والسوق وأعرافها يستوليان على نشاطات كرياضات الهواة وإذاعة الأخبار، التي كانت نسبيا مستقلة عن المؤسسات العامة بالإضافة إلى المؤسسات التجارية. والسيطرة المتزايدة لتأثير الشركات التجارية في السياسة يثبتها الواقع يوميا. ووسائل

«قبل أن يتأثر الاقتصاد ذاته بقيم العناية بفترة طويلة، يمكن لمن يرون العناية قيمة مركزية، ومن واجبهم، أن يؤثروا في نفوذ السوق بوساطة حكوماتهم وقراراتهم»

المؤلفة

الترفيه، وأيضا المؤسسات التجارية التي تعتمد منذ البداية على الدعاية والترويج، تقع تدريجيا تحت سيطرة عدد قليل من الشركات التجارية العملاقة. إن السعي وراء الربح التجاري والتمجيد العام للأسواق يتفوقان بقيمتهما كثيرا على السعي وراء القيم الثقافية واللاتجارية. إن مثال السوق الحرة يتضمن توصية ضد الاحتكار، ولكن في ظل وجود منافسة، حتى إن كانت شركات متساوية بهدفها الربحي، فإن السوق لا تفسح مجالا للنقد.

كما يلاحظ روبرت كتنر Robert Kuttner « إن مثال السوق الحرة الموجهة ذاتيا حقق نصرا من جديد... تعتبر الأسواق غير المفيدة جوهر الحرية الإنسانية أيضا وأفضل طريق للازدهار» [1] و«بما أن نمط السوق ازداد قوة فإن المجالات والمؤسسات التي كانت ترشدها أعراف من خارج السوق تتسوق الآن بقوة شديدة» [2].

إن ما سأفعله في هذا الفصل هو انتقاء الأسئلة التي لها صلة بالموضوع: ما أنواع النشاطات التي يجب أولا أن تكون في السوق وتحكمها أعراف السوق؟ كيف يغير تسوّق نشاط ما من خصائصه وما القيم التي يخدمها أو يؤذيها هذا التغير؟ على أي أسس يمكن أن نتخذ أفضل قرارات كهذه وأين يجب أن نرسم حدود السوق؟ سوف أبيّن لماذا هذه القضية مهمة للنسويين ولماذا الأخلاق النسوية تحمل بين طياتها وعدا أفضل من الفردية الليبرالية بتمكيننا من مخاطبة هذه الأسئلة؟

سوف أتكلم عن «تمديد» أو «توسيع» السوق و«حدوده» ، لكن علينا ألا نفهم هذا بلغة استعارة السطح أو الأرض فقط، مثلا عندما نقول إنه يمكن لنشاطات كصنع أو بيع الجاكيتات أن تتجز «في» السوق، بينما نشاط مثل تبني الأطفال يجب أن يبقى «خارج» السوق. ويمكن للتمديد أن يكون مسألة «تسوق» marketization أعمق أو أعظم لنشاط قد تكون له سمات سوقية ولا سوقية، كما هي الحال في سوق العمالة. إنتاج وتوزيع الثقافة تقريبا يقدمان مثالا جيدا لما يمكن تقديمه إلى أغراض السوق. سوف أستمر في استعمال لغة التمديد، لكن يجب أن يبقى المعنى الأكثر تعقيدا المقصود نصب أعيننا.

النساء والأسواق

لدى النساء كم هائل من التجربة في عدم تلقي أجر لكل، أو لأكثر، الأعمال التي يقمن بها. وبالنسبة إلى كثير من النساء فإن كسب أجر معين - أو أي أجر - يعد تقدما، لأنه يفسح في المجال لذلك النوع من الحكم الذاتي

الذي يؤمنه الدخل الذي ينتج من العمل. وبالنسبة إلى أكثر النسويين، «دخول سوق العمل» يعد تقدما. عوضا عن أن يكون النساء مقيدات بعمل غير مأجور في الأسرة، ومعتمدات على الآباء والأزواج، أو مقيدات بالعناية بالأطفال أو الوالدين الطاعنين في السن من دافع المحبة أو الشعور بالواجب، إن القدرة على كسب أجورهن واختيار طريقة صرفها يعطيان النساء شعورا بالتحرر.

على أي حال، يمكننا أيضا أن نلاحظ أن عددا كبيرا من النساء عشن حياتهن كخادمات، حيث يجنين ما لا يزيد على لقمة العيش، لكنها لقاء الخدمات المنزلية وإنجاب الأطفال التي تقوم بها «ربات المنازل» في بيوت خالية من الخدم. أما بخصوص القيام بالعمل نفسه كخادمة، فإن القيام بهذا العمل تحت سيطرة المرأة، وعلى الرغم من أنه من دون أجر، قد يعد أيضا تقدما، لكن قد تتفق النساء في كل من هاتين الحالتين على أن المكافأة الاقتصادية للعمل الذي تقوم به المرأة وقدر أكبر من السيطرة على شروط العمل، شيء مرغوب فيه. إنهما يساهمان في خيرها وقدرتها على الحكم الذاتي. وبالتالي، تحويل عمل المرأة إلى سلعة واستعمال السوق وكسب أفضل مكافأة ممكنة، والسيطرة التي يمكن شراؤها، كلها أمور تبدو لكثير من النساء سبلا مناسبة تؤدي إلى تحقيق ما يرضيهن. ولكن العمل المأجور الذي تمارسه النساء هو غالبا نسخة عن العمل الاعتنائي الذي تؤديه في البيت: تعليم الصغار، الاعتناء بالمرضى، إدارة المكتب، وقد ترفض الرأي الذي يقول إن عملهن هو سلعة. وقد يرفضن بشدة حتى التفكير في العمل غير المأجور في البيت والاعتناء بالأطفال من دافع المحبة وتنمية روابط الثقة في الأسرة من منظور قيمة السوق التي قد تعادله لو تلقيان أجرا لقاء عملهن.

قد تقود هذه النقطة النسويين إلى آراء كالتي تعتنقها بولا إنغلند Paula England ونانسي فولبر Nancy Folber، فهاتان الفيلسوفتان تلاحظان أن «العمل الذي يشتمل على عناية يتلقى أجرا أقل من أنواع أخرى من العمل»، وتقولان إن الاعتراض على تسليع أو تسويق العمل الاعتنائي قد يكون المسؤول جزئيا عن هذا الوضع [٣]، وهما تدّعيان «أن الاعتقاد بأن تسليع المحبة والعناية يحط من قيمتهما وقد يؤدي بصورة تهكمية، إلى أجر دنيء للعمل الاعتنائي» [٤].

أنا أتبنى رأيا مختلفا تماما عن المسؤوليات هنا. إلا إذا سمحنا لأنفسنا أن نضلل بما أسمته مارغريت رادين Margaret Radin «التسليع كنظرة عالمية»، حيث تعرف قيمة السلطة بقيمتها السوقية، وتقريبا ينظر إلى كل شيء كسلعة،

فإن رفض تسويق العمل الاعتنائي قد يكون عكس ما ادعت به إنغلند وفولبر. نستطيع، ويجب علينا، أن نعترف بعدة قيم، للأشياء والنشاطات، بالإضافة إلى قيمتها السوقية، ونستطيع أن نطلب أن يشمل الأجر الذي يتلقاه الناس تقريبا قيمة عملهم اللاسوقية. تناقش إليزابث أندرسن طريقة تقييمنا للأشياء وفقا لأنماط مختلفة من التقييم. علينا أن نحترم الأشخاص وألا نعاملهم كمجرد سلع. إن الاستعمال نمط مناسب لتقييم السلع، ولكن هناك حاجة، مثلا، إلى أن نقدر القيمة الجمالية أو التاريخية لها من السلع، وألا نستعملها فقط. تجادل أندرسن «أي مثال للحياة الإنسانية يشمل تصورا لكيف يجب أن نقيم مختلف الأشياء والأشخاص... بإمكاننا أن نشك في تطبيق معايير السوق على إنتاج وتوزيع والاستمتاع بسلعة باللجوء إلى مثل أخلاقية تدعم الحجج التي تنادي بأنه يجب تقييم السلعة بطرق مختلفة عن طريقة الاستعمال» [٥].

نستطيع إدراك القيمة الجوهرية وليس فقط القيمة الأدائية لنشاط ما. ونستطيع أن ندرك أن الكثير من العمل الاعتنائي يعبر عن أسلوب العمل الاعتنائي للأشخاص بالآخرين وكيف يهتمون بهم. ونستطيع أن ندرك أن العمل الاعتنائي كطريقة تمكن من يتلقون العناية من أن يعرفوا أن أحدا يقدرهم. تقدير الشخص كشخص هو قيمة يمتلكها كل شخص، والأطفال لا يمكن أن يتطوروا من دون هذه القيمة.

إذن، علينا أن نعترف بالقيمة الهائلة للعمل الاعتنائي، في التعبير عن الترابط الاجتماعي وتقوية التماسك والخير الاجتماعي (بإمكاننا أن نستمر في اللائحة)، وعلينا أن نطلب من المجتمع أن يعوّض عن عمل كهذا، بمختلف أنواعه، وفقا لما يستحقه وليس وفقا للقيمة المقدرة، وعلينا أن نلاحظ أن قيمة السوق أو التبادل التجاري هو من أقل الوسائل لتقدير قيمته.

طبعا، بإمكاننا أن نقر بأن العمل الاعتنائي لا يستحق فقط أجرا محترما، إنما أيضا يستحق أجرا ممتازا من دون أن نوافق على أن توسيع السوق عادة أو جوهريا مبرر ومحرّر، إنه ليس هكذا غالبا.

العمل والأسواق

التوضيح الأول الذي يجب أن نبينه هو: عندما يتلقى الأشخاص أجرا لقاء عملهم، فإن هذا لا يعني، كما أستعمل هذه الألفاظ، أن عملهم يخضع لمبادئ السوق أو جزء من السوق بالمعنى المألوف. فالأستاذ الذي يعمل في مدرسة

عامة أو في مدرسة خاصة غير ربحية هو بمعنى ما جزء من السوق، على المدرسة أن تدفع له لكي يعلم. ولكن عمله ليس جزءا من السوق، بمعنى أن المبادئ التي تحكم عمله هي مبادئ السوق التي تهدف إلى زيادة الربح الاقتصادي. إن الربح الاقتصادي ليس الهدف الأول للمدرسة، وهدفه الأول ليس الربح الاقتصادي إذ كان بإمكانه أن يجني قدرا أكبر لو كان يعمل في شركة. قد يكون الهدف الأولي للمدرسة، وهدفه، تعليم الأطفال، وليس جني أكبر قدر ممكن من المال. والطبيبة التي تعمل في مستشفى غير ربحي قد تتبنى كمبدأ في إدارة عملها تلبية الحاجات الصحية لجماعتها، وليس زيادة رضاها، وقد يكون لدى المستشفى الهدف نفسه عوضا عن زيادة أرباح المساهمين. واختزال واقع تلبية حاجات الجماعة إلى إرضاء المصلحة الشخصية أو المؤسسية يشوه تماما تفسير هذه الدوافع المكرسة لتلبية حاجات الجماعة من أجل أعضاء الجماعة أو من أجل الجماعة ككل. ولو انتقلت المدارس أو المستشفيات إلى السوق، أو تسوقت، فإنها ستخضع إلى مبدأ السوق الذي يدير كل شيء والذي يهدف إلى زيادة الربح الاقتصادي الشخصي والكمي. إن الخضوع إلى مبادئ السوق هو الاندماج في القطاع التجاري للمجتمع.

وكما تلاحظ كتر، يمكن تقريبا تسويق حتى العمل التجاري إلى درجة أعلى أو أدنى. فأسواق العمل تختلف جوهريا عن أسواق السلع. والصفقة السوقية الخالصة هي تبادل واحد في لحظة منفردة من الزمن، لكن من النادر أن يسلك العمل كالسوق الموقعي Spot market لأن مكان العمل ليس مجرد سوق تجاري ولكن منظمة اجتماعية لها منطقها المؤسساتي وأوامرها المؤسساتية [٦].

تلاحظ كتر أن هذا الرأي أصبح مبطلا لأن سوق العمل الجديدة تشبه بصورة متزايدة السوق الموقعية: «المعايير التقليدية التي تقع خارج نطاق السوق في علاقات العمل – المدير، التي كنا لفترة نعتقد أنها فعّالة تآكلت جوهريا بوساطة قوى السوق... التصغير الموجع brutal downsizing أصبح عاديا. والتسريحات القاسية ليست مجرد جواب وقتي للدورات التجارية لكنها طريقة حياة. وترى العمل الآن كمورد طويل المدى ولكن ككلفة يمكن الاستغناء عنها» [٧]. وفي لحظة معينة، يمكن لنقص العمل أن يعدل نتائج تسويق أسواق العمل المتزايدة هذه، ولكن التيار الأوسع يبدو أنه باق في مكانه.

وأجادل بأن القضايا التي يجب أن تكون في مقدمة ذاكرتنا تتعلق بالأولويات. القضايا ليست العمل من دون أجر مقابل العمل بأجر، أو ما إذا كانت أوامر سوقية كفعالية لها أي مكان في نشاط معين وهو الشيء الذي يتميز بالأولوية. على الأساتذة والأطباء أن يدفعوا أجور منازلهم وأن يطعموا أطفالهم بشكل مناسب مثل هؤلاء الذين يعتبرون أن أكبر قدر من المال والرضا الذاتي هو هدفهم الأول. على المدارس والمستشفيات أن تدار بفاعلية، لكن جني أكبر قدر ممكن من المال وبأكبر قدر ممكن من الفاعلية بسهولة قد لا يكون الهدف الأولي للأساتذة والأطباء وكثيرين غيرهم أو الهيئات التي تنظم عملهم، ومن ناحية أخرى، تقيم السوق التعليم أو ممارسة الطب أو المؤسسات التي تنظمها إداريا فقط لقاء ما تنتجه من ربح اقتصادي.

إن دوافع أكثر الناس ممزوجة: إنهم يريدون تعليم أطفالهم وأيضا الحفاظ على صحتهم وفي الوقت نفسه تأمين معيشة محترمة من خلال عملهم. أو أنهم يريدون جني أكبر قدر ممكن من المال لكي يؤمنوا حياة عائلاتهم ولكي يتبرعوا بسخاء للمنظمات الخيرية التي يختارونها. ولكني أجادل بأنه على الرغم من ذلك، ونحن نستطيع، وعلينا، أن ننتقي القيم ذات الأولوية ونطلب من الناس تقدير الأشياء والناس بطريقة تقييم تناسبهم.

إن نقل نشاط معين يقوم به الفرد من دون أجر سابقا إلى جانب العمل مدفوع الأجر، هو في العادة مكسب، ليس فقط إلى الشخص الذي يقوم بالعمل لكن أيضا بالنسبة إلى الآخرين وجودة العمل. وكما تجادل نانسي فولبر وجولي نلسن Julie Nelson، فعندما يقوم أشخاص مأجورون بالعناية بالأطفال عوضا عن ربات البيوت غير المأجورات والمضطرات للقيام بهذا الواجب بسبب معايير اجتماعية تقييدية غالبا يحسّن العناية. وبما أن النساء يعملن خارج البيت بصورة متزايدة فإنه يمكن للأمهات اللواتي لا يملكن مهارة أو رغبة في العناية بالأطفال أن يفعلن شيئا آخر، ويمكن للأمهات اللواتي لا يملكن مهارات أفضل ويتفهمن أكثر أن يتلقين أجرا لمساعدة الأطفال في نموهم. على سبيل المثال، الأم التقليدية التي تبقى في البيت سوف لن تمتلك على الأرجح «معرفة المرحلة التطورية للأطفال الذين عمرهم أربع سنوات والتي يعرفها معلم مدرسة حضانة على نحو جيد» [٨]. والمرأة الطاعنة في السن الضعيفة قد تتلقى عناية نوعية أفضل من عامل بالعناية اختار هذا النوع من العمل أفضل من العناية التي تقدمها الكنّة المجبرة على تحمل هذا العبء.

إن القضية التي أركز عليها، إذن، ليست ما إذا كان العمل مأجورا أو غير مأجور، إنما هي المعايير التي يتم العمل وفقا لها إذا كانت القيم التي لها الأولوية عند القيام به هي قيما سوقية أم قيما أخرى.

في المقالات الكثيرة عن حسنات وسيئات العمل الاعتنائي في السوق والمأجور عوضا عن أن يكون خارج السوق وغير مأجور، وأيضا من قبل النساء في العائلات التقليدية، لا نرى مناقشة للتمييز بين، مثلا، مركز لعناية الأطفال تعاوني وغير مأجور ومراكز للعناية بالأطفال التجارية الربحية. ووفق تفسيري، فإن الأول لا يخضع إلى مبادئ السوق، لكن الآخر يخضع لها. قد يقدر الأول العناية بالأطفال بطرق مناسبة كليا، وقد يقدرها الآخر أدائيا وبصورة رئيسة لقيمتها السوقية، وهذا جوهريا غير مناسب.

يقول الاقتصادي تشالز ويلبر Charles Wilbur «في نظام توزيعي سوقي يسعى الأفراد إلى تحقيق مصالحهم الشخصية وتنظم السوق قراراتهم... يعتمد علماء الاقتصاد الحر تقريبا كليا على الأسواق، والتركيز المركزي لسياساتهم هو نقل آلية توزيع السوق إلى كل المجالات الممكنة، من وجبات الغذاء المدرسية إلى البيئة إلى الحقوق المدنية... ويرى البعض أن المساعي لتشجيع التوزيع بوساطة القيمة الأخلاقية محبطة ذاتيا» [٩]. والفلاسفة، الذين يفكرون عادة في قيم متعددة أخرى تختلف عن قيم السوق. ونسويون من أي منظور، قد لا يميلون إلى رفض أهمية القيم الأخلاقية في الاختيارات الشخصية والاجتماعية.

تعرّف إليزابث أندرسن السوق كشيء تنطبق عليه معايير السوق، أي معايير تنظيم إنتاج والتبادل والتمتع بالسلعة [١٠]. كلما ازداد تسليع الأشياء والنشاطات نرى أن معايير السوق تنطبق عليها، ونتصور أنها ملائمة لها. في رأيي، يجب على النسويين والآخرين الذي يثمنون الازدهار الإنساني أن يقاوموا هذا الاتجاه بقوة.

الأسواق المثالية والفعلية

تفترض السوق المثالية أن لكل شيء سعره. تجري التبادلات بصورة مجهولة بناء على المصلحة الشخصية العقلانية. المنظرون في علم الاقتصاد الكلاسيكي المحدث الذين ينتمون إلى مدرسة شيكاغو، والمنظرون القانونيون

والسياسيون الذين تأثروا بهم وبأسلافهم يتصورون كل التفاعلات الاجتماعية كتبادلات سوق حرة، ويعبرون بصياغة مارغريت رادين عن الرأي الذي يقول إن «كل الأشياء المرغوبة أو ذات القيمة - من الصفات الشخصية إلى الحكومية الصالحة - هي سلع» (١١). وبرأيه تعرّف الحرية بالتجارة الحرة لكل الأشياء (١٢)، وقيمة السلعة تعرف بقيمتها السوقية للاستبدال مع أي سلعة أخرى بلغة القيمة التبادلية. يطبق ريتشار بوسنر Richard Posner المتحمس للسوق هذا التحليل على القانون ورغبة الناس في الأطفال ويبحث في فوائد السوق الحرة للأطفال (١٣). ويعتبر غاري بكر Gary Beeker الأطفال مباشرة كسلع «أشياء استهلاكية دائمة»، ويدافع عن تمديد السوق إلى كل شيء (١٤). وفق رأي بكر، «الاتجاه الاقتصادي اتجاه شامل وينطبق على كل السلوك الإنساني» (١٥)، إن هدفه هو التفسير لا التوصية الأخلاقية، لكن وفقا لرأي الاتجاه الاقتصادي، فإن التفسير هو كل شيء «نختزل المثال الاجتماعي»، بكلمات رادين، «إلى الفاعلية» (١٦).

أما الأسواق الفعلية فهي غالبا مختلفة. إنها تشمل متبادلات شخصية بين أشخاص لهم علاقات اجتماعية بعضهم مع بعض، ومتبادلات أخرى تشتبك فيها القيم متنوعة تختلف عن تقدير السوق لقيمة الأشياء والخدمات المتبادلة. لكن من منظور السوق المثالية، فإن القيم التي لا يمكن اختزالها إلى قيم السوق هي قيم ناقصة - تدخلات في العقلانية والتبادل الحر. قد تكون للشخص اختيارات تشمل جعل إنسان آخر سعيدا، لكن جعل إنسان آخر سعيدا من أجل ذاته (الآخر) من دون أن يرضي ذاته هو فعل لا قيمة له في إطار السوق. في السوق المثالية، كل تفاعل اجتماعي تبادلي بين أفراد وفكرة العلاقة الاجتماعية تتلاشى.

نحن في حاجة إلى أن نفهم جاذبية هذا المثال. إنه ليس فكرة عالم الاقتصاد المجردة فقط، إنما هو القياس الذي ينطبق بتزايد في ميادين أوسع في النشاط. لقد دمجت العناية الصحية بالسوق، ويمكن للتربية في كل مستوياتها أن تندمج بالسوق بعد ذلك. إلى الآن بقيت التربية بوجه عام خارج السوق وينظر إليها كخدمة اجتماعية. ولكن المدارس تتحول باطراد إلى مؤسسات تربوية ربحية وتتطور الآن مؤسسات ثقافية ربحية هدفها مكافأة المساهمين في هذه المدارس. قاعة المحاضرات سُوقت أكثر من أي وقت

مضى وأصبحت الخصخصة - التي هي خاصة من خواص الشركة التجارية - التيار السائد في كثير من النشاطات الحكومية. ووسائل الإعلام تدعم الرسالة التي تقول إن الأسواق أفضل وأكثر حرية وأكثر جاذبية من أي أسلوب آخر لتنظيم الحياة الإنسانية. المثال الذي يعلن أن كل واحد مقاول enterpreneur أصبح شائعا.

قد يظن المرء أننا سنلاقي مقاومة أكبر للسوق. وفي رأي نوعا ما نموذجي، لا يعتقد جوناثان رايلي Jonathan Riley أن الظلم في الرأسمالية نتيجة محتمة، ولكنه يقول: «إن مدى اللامساواة المدروسة في الولايات المتحدة يمكن أن يعزز القناعة بأن الرأسمالية جوهريا ظالمة».

إن نظام تفاوت الملكية في أمريكا يتضارب مع أي معيار توزيعي معقول»، بما في ذلك المعيار الذي ينص على أن الأشخاص يستحقون أن يكافأوا بناء على ما أنتجوا [١٧]. مع ذلك، يزداد صوت السوق الرأسمالي ارتفاعا ويبدو أن شعبيته تزداد دائما.

إن نتائج توسيع الأسواق غالبا مؤذية. ووفق تقدير كتنر «فإن ازدياد تسوق المجتمع يجلب الركود لمستوى المعيشة لأكثر الناس ويحدث زلزلة في نسيج المجتمع لا يمكن للأثرياء تجنبها. الشيء الذي ينجح المجتمع السوقي فيه جيدا هو مقدرة الأثرياء الرابحين على تجنب أمراضه Pathologies بوساطة دفع المال» [١٨]، لكن الركود في رواتب غير الرابحين ماليا مؤذ خاصة للنساء اللواتي ينتمين بتفاوت إلى الفئة التي تكسب ربحا ضئيلا. على المستوى العالمي، فإن التفاوت بين الرابحين والخاسرين ماليا يتعاظم بقدر أكبر.

قد يكون تأثير توسيع السوق في العدالة والمساواة كارثيا. فوفق كتنر فإن «المصدر الرئيس للتفاوت في الدخل في الربع الأخير من القرن العشرين هو ازدياد التسوق بأشكال متعددة» [١٩]. لقد وصلت الثروة الآن، المركّزة أكثر من الدخل، إلى أعظم نقطة تركيز لها منذ عشرينيات القرن الماضي. كل الاتجاهات في المساواة التي تحققت بعد طفرة الحرب انعدمت، «لهذا التيار أسباب متعددة، لكن جوهريا كل سبب هو شكل مختلف لسبب واحد وهو ازدياد تسوق المجتمع» [٢٠].

طبعا بإمكاننا أن نتفق على أنه ليس من الضروري للتفكير بلغة السوق أن تكون مضللة. يمكن للأشياء أن تكتسب معاني وتفسيرات مختلفة. مثلا، المكافأة الحالية للأضرار التي تنتج من فقدان قدم في دعوى أذى tort case

لا يعني حرفيا أن قيمة القدم تساوي ماليا تلك المكافأة [٢١]، لكن لدينا سببا مبررا للقلق عندما تسيطر أنماط تنظيم السوق على طرق وتنظيم العناية الصحية، كما يحدث حاليا. وإذا كان بإمكاننا إبعاد بعض أنواع العمل عن معايير السوق فإنه بإمكاننا أن نعكس هذه التيارات.

لقد درست التأثيرات التي تنتج من التفكير الاقتصادي [٢٢]، واكتشف المفكرون أن طلاب الاقتصاد الذين يتعرضون لسنوات عديدة إلى افتراضات السوق، التي تقول إن الناس دائما تقدم على الفعل بناء على المصلحة الذاتية، سوف يتقاعسون ولا يتعاونون مع طلاب آخرين. وعلى الأغلب نجد هذه الصفات في الرجال أكثر من النساء [٢٣] طبعا، ليس من المصلحة الذاتية الاقتصادية للناس أن تسلك بناء على المصلحة الذاتية عندما تنشأ حالة للتعاون، على سبيل المثال، في بناء العائلات والمجتمعات وحماية البيئة العامة. ولكن يمكن للتفكير بلغة السوق أن يحجب هذه الحقيقة. فقد بينت دراسات تجريبية متعددة أنه عندما يبدأ التوجه الاقتصادي بفرصة سهلة، إنه في الواقع ٤٠٪ إلى ٦٠٪ من عينة الطلاب التي درست لم تنتهز هذه الفرصة السهلة، وإنما بالأحرى انخرطت في سلوك تعاوني لإنتاج خير اجتماعي، ما عدا طلاب الاقتصاد الذين يحصلون على درجات متدنية جدا [٢٤]. فرضيا، كثير من الناس لم يستسلموا كليا لقيمة السوق، لكننا لسنا متأكدين كم ستدوم هذه الحالة.

العناية الصحية والسوق

من أفضل الأمثلة للتزايد المتنامي للتسوق في الولايات المتحدة هو قطاع العناية الصحية. منذ سنوات أوصى البعض بأن الطريقة المناسبة لزيادة الفاعلية وضبط التكاليف التي ترتفع بصورة لولبية، بسبب المنافسة، نحو نقل العناية الصحية إلى السوق. وحظيت الحملة لتحقيق هذا الهدف بنجاح باهر لدرجة أنه في تسعينيات القرن الماضي تجاوزت منظمات رعاية الصحة الربحية بأعداد المرضى التي اعتنت بهم منظمات رعاية الصحة اللاربحية، والمستشفيات الجماعية الواحدة تلو الأخرى وقعت بيد سلسلة عملاقة من المساهمين خاصة. تنتج أرباح منظمات الرعاية الصحية التجارية عن رفضها لمن هم أكثر قابلية للإصابة بالمرض، ودفعهم للجوء إلى المنظمات اللاربحية التي هي بدورها مهددة بالعجز المالي والمعرضة للنقد بسبب «عدم فاعليتها».

هناك حاجة ماسة إلى تنظيم حكومي واسع للشركات الربحية التي توفر الرعاية الصحية، وذلك لمنع المساوئ الخطيرة، ولكن يبقى المنظمون روتينيا خطوة وراء أحدث فكرة مبدعة لمكافأة منظمات رعاية الصحة للقرارات المخاطرة ولبيوت العافية nursing homes التي تعاني من نقص بالإدارة أو الأطباء الذين يرفضون معالجة المرضى أو كتابة الوصفات الطبية التي تخدم مصالح المنظمات.

تصرف الولايات المتحدة قدرا من المال أكبر بكثير من إنتاجها الوطني الإجمالي GDP على العناية الصحية من الدول التي لديها نظام صحي شامل، ومع ذلك يعاني مواطنوها من عمر أقصر ونسبة رضاء صحي أقل وتدخلات أكثر - غالبا من قبل شركات التأمين - في القرارات الإكلينيكية. وبتقدير بعض النقاد فإن «هذا المجال في اقتصادنا المتنوع له نتائج مؤذية أكثر من أي مجال آخر» [٢٥]، لقد أنتجت أيديولوجيا المسوقين نظاما فيه «الناس المؤمّنة بصورة جيدة تتلقى عناية أصبحت مشبعة بالتكنولوجيا ومكلفة، وسبب التكلفة هو الجزء المقاول في النظام. أما الآخرون، غير المؤمّنين فإنهم يتلقون عناية قليلة أو لا عناية - كارثة صحية عامة» [٢٦]. وفي مطلع العام ٢٠٠٠ حتى المتحمسون لمنظمات الرعاية الصحية الربحية أدركوا أنهم ليسوا الجواب لضبط تكاليف العناية وتقديم عناية أفضل [٢٧].

السوق والتربية

إن امتداد السوق إلى مجال التربية هو على الأكثر تقريبا في بدايته، ولكن تبدو «صناعة التربية» لكثير من المتحمسين للسوق جاهزة للاستيلاء. ولكن مدى نجاحها يبقى غامضا. وفي ما يلي بعض الأمثلة عن مخططات المسوقين.

تد فورستمان Ted Forstman، وهو بليونير خبير بالصفقات الشرائية ويقود مشروعا يتيح للسوق أن تؤمن وتدير المدارس، يقول: «إنني لم أكن لأصل إلى هذا المكان لو لم أفهم العرض والطلب». يعتقد الآباء والأمهات أن المدارس تنتج «سلعة سيئة بسعر باهظ، لهذا، لماذا لا يسرع الممولون إلى تلبية حاجاتهم؟» [٢٨]، وزميله العملاق التجاري، جان ولتن John Walton الذي كسبت عائلته ثروتها من دعايات وولمارت Wal - Mart يضيف قائلا: «أقول لكم إن بعض الناس سوف تجني المال في هذا المسعى... كأي إنسان آخر يقوم بعمل جيد» [٢٩].

والتعليم العالي هو أيضا هدف مماثل لمؤيدي السيطرة التجارية. يستشهد رئيس كلية التربية بمقاول يروي له: «هل تعلم أنك في صناعة قيمتها مئات البلايين من الدولارات، ولديكم شهرة بالإنتاج الفقير والكلفة العالية والإدارة السيئة وعدم الاستفادة من التكنولوجيا؟ أنتم ستصبحون العناية الصحية التالية: صناعة لا ربحية تميزت بإدارة فقيرة سيطر عليها القطاع الربحي» [٣٠]. قد تكون جامعة فينيكس University of Phoenix مؤسسة ربحية وهدفها أن تجذب ٢٠٠ ألف طالب بتوصيف متسق وتقريبا من دون هيئة تدريسية كاملة والكثير من التعليم على الإنترنت – التعليم العالي في المستقبل.

يمكننا هنا أن نرى قيم السوق: يجب تحديد قيمة أو ثمن أي نشاط أو منتج بالنظر إلى السعر الذي يحظى به في السوق. والأشخاص الذين لا يكافأون بأرباح لا يقدمون عملا ثمينا. على سبيل المثال، تحظى الإدارة الفعالة والإنتاج العالي بالأولوية عن الفكر المستقل والمسؤولية الاجتماعية. وحالما تستولي السوق على مؤسسات تربوية أو نشاطا، فلا شيء سوى الربح الاقتصادي له الأولوية العليا، لأن المسؤولية الأولى للشركة نحو المساهمين فيها تطلب منهم زيادة أرباحها.

إن التأثير التجاري في الجامعة يأخذ أشكالا متنوعة. فهناك ضغط على الجامعات لأن تقدم قدرا أكبر من التدريب التقني الذي يحتاج إليه عمال الشركات وقدرا أصغر من الآداب التي تعزز التفكير المستقل. وتتبنى الجامعة اللغة التجارية والتفكير التجاري للفعالية والإنتاجية: أعباء العمل تزداد والرواتب تنقص ما عدا «النجوم» التي تساعد الجامعة على أن تكون أكثر تنافسية والسلعة التربوية التي تقدمها أكثر رواجا.

تنظر الشركات إلى الجامعات على أنها أهداف واعدة للمبيعات والعقود، بدءا من تقديم خدمات الصيانة والمشروبات الخفيفة وانتهاء بترخيص وحماية حقوق المعرفة التي تنتجها.

إلى أي مدى صار تسويق غرفة الدراسة واقعا، عوضا عن أن يكون هدفا بعيدا للمتحمسين للسوق، قد يكون هذا السؤال غامضا. لكن هاك بعض الوقائع الإضافية: تقدم القناة الأولى، وهي شركة تجارية تجتاح ربع المدارس في الولايات المتحدة، دقائق قليلة من «الأخبار» ذات النوعية الفقيرة ودقيقتين من الدعايات، وعلى الطلاب أن يتابعوها كجزء من يومهم المدرسي



العادي [٣١]. مدارس إديسون Edison، وهي مغامرة ربحية، حاليا تدير عددا كبيرا من المدارس في هذا البلد وتحاول أن تمتد إلى مدارس كثيرة أخرى. وكمبادلة للكمبيوترات التي لا تستطيع شراءها يزداد عدد المدارس في الولايات المتحدة التي تقبل هذه الكمبيوترات مجانا من الشركات المختلفة لقاء شروط ملزمة، على سبيل المثال، الموافقة على سيل من الدعايات تعرض على الزاوية اليسرى من أسفل شاشة الكمبيوتر. وكثير من المدارس التي تعاني عجزا ماليا تبيع انتباه الطلاب إلى شركات راعية وذلك بالسماح لشركات مثل كوكا كولا وكيلوج بوب تارتس Kellog Pop - Tarts وغيرهما بعرض دعايات تساهم في التغذية الفقيرة في قاعات المدارس والمراكز الرياضية وجوانب الباصات [٣٢].

تمثل هذه التطورات انعكاسا للقيم التي يجب أن يكون لها الأولوية في التربية. قد نفتقر إلى الثقة بقدرتنا على إدراك الحقيقة والمعرفة. لكن لأننا أكثر تشككا في الحقيقة والمعرفة، فإنه علينا أن نهتم بصورة خاصة بالدوافع التي تكمن وراء التفسيرات المختلفة المقدمة إلينا. قد يكون المقاولون والتجار ومديرو العلاقات العامة والمتعهدون أقل من نثق بهم في ما يتعلق بما يحدث في قاعات التدريس. طبعا على الطلاب أن يتعلموا عن الأسواق وقيمتها ولكن عليهم أيضا أن يتعلموا كيف يقيمون هذه المواقف من خارج السوق.

قيود على الأسواق

ما هي الأسس الأخلاقية الممكنة والمقنعة لاختيار حدود أو قيود للسوق؟ هناك نقطة بدء واضحة، وهي أن نأخذ بعين الاعتبار الاقتراحات التي قد نجدها في الفردية الليبرالية من النوع الأكثر كانطية أو النوع الأكثر نفعية.

بناء على المبدأ الكانطي لاحترام الأشخاص وحقوقهم، بعد توضيح وتحديث هذا المبدأ وبعد تفهم أساسي للدولة الليبرالية، قد نجادل بأن السوق تفشل في ضمان حصول كل الأشخاص على الموارد التي يحتاجون إليها لكي يعيشوا. لهذا، فإن التأكيد على الحق بالحصول على الضرورات الأساسية (كالطعام والسكن والعناية الصحية) يجب أن يكون مسؤولية الحكومة، ولكن قد يفسر هذا الحق على أنه حق لدخول السوق للحصول على ما نحتاج إليه، مع القدرة على دخول السوق التي توفرها آليات كوبونات الطعام وإيصالات السكن والتأمين الصحي

وإيصالات المدرسة، والآن وصولات الكمبيوتر ...إلخ. يبدو أن الفردية لا تخاطب أسئلة حول ما إذا كان من الواجب على المؤسسات التي تزود العناية الغذائية والسكنية والطبية والتربوية أن تكون خاصة وربحية أو تعاونية ومسؤولة اجتماعيا، بكلمات أخرى، ما إذا كان من الواجب أن تكون داخل أو خارج السوق وتحكمها أو لا تحكمها قيم السوق. لا نحصل من نظريات أخلاق الفردية الليبرالية على أسس للتعامل مع هذا النوع من الأسئلة، وفي الواقع فإن المنظرين الفرديين الليبراليين المعاصرين الأوائل الذين يتبنون الاتجاه الكانطي لم يبحثوا كما يجب هذه الأسئلة ولم يقدموا نظرات وقدرة لكيف يجب أن تعالج حتى في تلك المجالات التي يمكن أن تثير أقوى شكوكنا. إن قيمنا الخاصة المناسبة تستطيع توجيه المؤسسات الربحية الخاصة. يمكن أن نفكر في مجالات كالعناية الصحية وعناية الأطفال والتربية وتنوير المواطنين وإنتاج الثقافة كميادين تكون فيها الأولوية لقيم غير القيم الاقتصادية. ومع ذلك، فإذا تمكن الأشخاص الذين يفتقرون إلى الموارد من دخول السوق للقيام بهذه النشاطات جنبا إلى جنب مع الذين يملكون موارد كهذه فإن الفردي الليبرالي قد يستنتج أن حقوق الكل قد احترمت بهذه الطريقة وأنه لم يعد هناك أي مشكلات أخلاقية أخرى في هذه التنظيمات.

عندما عالج هؤلاء المنظرون قضايا حرية التعبير فسروها بلغة حرية عدم التدخل من قبل الحكومة. يبقى صندوق الخطابة soapbox orators لسوق الأفكار الاستعارة السائدة إلى الآن، من دون انتباه كاف للموارد اللازمة لدخول سوق الإعلام الحالي. وبقدر ما نأخذ بعين الاعتبار مدى قدرة طرق الثروة على تشويه العملية السياسية، فإن الحل المقترح هو بلغة النفقات، أو تمكين الفقراء أيضا من أن يدخلوا سوق الاتصالات وذلك بشكل كوبونات دعاية تستعمل على الشبكات التجارية، عوضا عن لغة دعم وتوسيع قنوات التواصل كالتلفزيون العام. يلاقي المنظرون الليبراليون صعوبة في معالجة العيوب الجوهرية لصحافة تجارية خالصة، على الرغم من الدور الحاسم الذي تلعبه الصحافة في الديموقراطية التي تتحمل مسؤولية تزويد المواطنين بالمعلومات التي يحتاجون إليها لمعرفة من ينتخبون.

وماذا بخصوص الأمر الكانطي الفصيح الذي يقر بأن كل شخص كائن يستحق الاحترام، كغاية بذاته، فإنه من واجبنا ألا نستعمل الناس أو نختزلهم إلى مجرد وسائل لغاياتنا؟ لا أحد، يصرّح كانط، يجب أن يعامل

كشيء له سعر، لأن كل شخص له قيمة جوهرية وليس له سعر. هل هذا يعطينا أساسا لتحديد السوق بطريقة تمنع حياة الناس من أن تصبح تجارية ومسلّعة؟

المشكلة هنا هي كلمة فقط في صيغة كانط: «أقدم على الفعل على نحو يجعلك تعامل الإنسانية، سواء بشخصك أو أي شخص آخر، دائما كغاية وليس كوسيلة فقط» [٣٣]. لم يقترح كانط أبدا أنه لا يجوز للسوق أن ينظم قدرا كبيرا من النشاط الإنساني. نستطيع أن نشغّل الناس ونستعمل عملهم لغاياتنا مادمنا نحن أيضا نحترم حقوقهم. الشيء الذي يجب أن نتجنبه هو أن نعاملهم فقط كوسائل لغاياتنا، كأشياء، كما يحدث عندما الشخص ذاته - على سبيل المثال - يتعرض للبيع والشراء في السوق التجاري. وهكذا يبدو أن كانط لا يعطينا أساسا لتحديد ما إذا كان يمكن لبعض النشاطات، مثلا، تصنيع وبيع الكراسي، أن تتم بصورة مناسبة بواسطة السوق، بينما نشاطات أخرى، كتوفير أفضل نظام تربية، يجب ألا يكون بيد السوق حتى لو كانت السوق منصفة. تزودنا مبادئ كانط بالقيود القوية والمهمة لاحترام حقوق الناس. فهي تلغي أسواق العبيد. إلا أن مبادئه تجيز أشياء كثيرة مادام الناس الذين يسعون من أجلها في السوق يفعلون ذلك ضمن حدود احترام حقوق الآخرين. لا نحصل من كانط أو من أتباعه على أسس مرضية لتحديد، ضمن قيود الحقوق، ما الذي يجب أن تكون عليه مدى سعة أو ضيق حدود السوق.

وماذا بخصوص الفردية الليبرالية التي تتسم ليس بالشكل الكانطي إنما بالشكل النفعي الذي يهدف إلى زيادة الخير العام؟ لقد اختلفت مع هؤلاء الذين يقولون إنه يجب أن ننظر إلى النظام القانوني ككل، الذي يجب أن ترتكز عليه القرارات القانونية بتناسب عندما نأخذ بعين الاعتبار القواعد القابلة للتطبيق، كهدف نفعي [٣٤]. في رأيي، يجب أن يكون هدف القيم الأولوية للنظام القانوني، الذي يجب أن يتميز عن النظام السياسي على الرغم من تشابكهما، حقوق وواجبات العدالة ومتطلباتها المتضمنة في الحرية والمساواة شرط أن ننظر إليها باللغة الديؤنطولوجية، لا النفعية [٣٥]. لكنني دافعت عن معيار أكثر منفعية لنشر الخير العام والمصالح الشخصية، وهو يتناسب مع مدى واسع من القرارات السياسية والاقتصادية. إذن هل يجب

على القرار الاجتماعي الذي يتعلق بالسماح للسوق الذي يتوسع أن يحدد نشاطات أكثر فأكثر، أم هل يجب دعم بدائل تحديدات السوق وفقا لقرارات مبنية على أسس المنفعة؟

ربما كانت هذه الأسس الفردية الليبرالية النفعية أقل ملاءمة للجواب على هذا النوع من الأسئلة من القضايا المختلفة التي تهمنا من الأسس الأكثر كانطية. تعتمد آليات السوق على الاحتياجات الفردية، وآليات السوق مصممة لخدمة هذه الحاجات على أفضل حال. في بعض الحالات، إذا أنجزت خدمة عامة لا ربحية عملها في إرضاء اختيارات فردية كهذه بصورة أفضل من الشركة التجارية الخاصة، فإن السوق ستوصي بها، لكن هذا يعني أننا نعطي الأولوية في عملية تحديد سوقية معينة إلى حساب سوقي نفعي مجرد ذي مستوى أعلى وليس لعملية تحديد السوق الاقتصادي الواقعي، هذا الإجراء لا يبعد السؤال عن السوق، ولكن هذه هي القضية التي ندرسها. وقد يقترح هذا السؤال بسهولة أن السوق هو المكان المناسب تماما لتطبيق الحساب المجرد عوضا عن أن يبين أنه يجب إبعاد نشاط أو ممارسة معينة عن السوق. الاتجاه الاقتصادي الذي يرحب به المتحمسون للسوق كبكر يرتكز علنيا على بنتام Bentham والنفعيين، كما يفعل الاقتصاد المحدث.

لنأخذ بعين الاعتبار الحجج التي تقدم غالبا في الدفاع عن حرية التعبير، يعبر الناس تقريبا عن كل وجهة نظر سياسية هنا وفي كل مكان. إذا أراد الناس منشورا من نوع خاص فإنه بإمكانهم شراء هذا المنشور وبإمكانهم أن يجعلوه ناجحا. لهذا فالسلع التي تعرضها وسائل الإعلام، والتي تجذب الاهتمام الأكثر ولها التأثير السائد هي السلع التي يختارها الناس بحرية. لكن هذه الحجج لا تأخذ بعين الاعتبار أبدا الهياكل التجارية للصناعة الترفيهية entertainment.

قد تستحق بجدارة قيم المتعة المشتركة والمسؤولية الاجتماعية والعناية الجماعية أن تنتشر في إطار الثقافة وفي نشاطات أو ممارسات الاتصال، لكن لا يمكن لقيم كهذه أن تدخل في حسابات زيادة المصالح الشخصية (*).

ربما كانت قيمة فرقة مسرحية غير ربحية، تشارك الجماعة في إنتاج مسرحياتها، أعظم من قيمة برنامج تلفزيوني تتصاعد أرباحه مع تصاعد عدد المشاهدين وينتج نسبة أعلى من الرضا الجماعي على المستوى الفردي.

(*) الحسابات النفعية [المترجم].

ربما المشروع الأول يستحق دعم الشعب، إن صح هذا القول، ولكن يجب علينا أن نبرره على أسس تختلف عن أسس النفعية. وهذا ينطبق أيضا على نشاطات كثيرة أخرى من الضروري إبعادها عن السوق. على سبيل المثال، القول بأن قيمة التربية تختلف عن إرضاء المستهلكين يتطلب شيئا أكثر مما يمكن أن يقدمه الحساب النفعي. لكي تعبر العناية الصحية أو عناية الأطفال عن الاهتمام المشترك للجماعة بالضعفاء والأعضاء الاعتماديين فإنه يتطلب ألا تكون هذه الخدمات مجرد سلع للاستهلاك الفردي. ولكي يتسنى للمجتمع المدني أن يغذي الشعور الجماعي الذي ترتكز عليه المؤسسات السياسية يجب أن يشمل شيئا أكثر من صفات سوقية (انظر الفصل الثامن).

من غير المحتمل أن تكون نفعية القاعدة rule - utilitarianism أفضل من نفعية الفعل act - utilitarianism لتحديد أين يجب أن نرسم حدود الأسواق، ليس فقط، في رأيي، لأنه يجب على نفعية القاعدة أن تختزل إلى نفعية الفعل، لكن لأن كل أنواع النفعية ملزمة بالأخذ بعين الاعتبار المصالح والواجبات الفردية، ولأنها لا تستطيع أن تعالج مفهومنا عن القيم الاجتماعية للأشخاص الاجتماعيين. إذن، الفردية الليبرالية، إن كانت كانطية أونفعية، لا تعطينا أسسا كافية لتحديد توسع السوق. كما لاحظ رادين «وفقا لرأي ليبرالي تقليدي، يشمل السوق بصورة مناسبة معظم الصفقات المرغوب فيها بين الناس، باستثناءات قليلة» [٣٦].

أخلاق العناية

كما رأينا في الجزء الأول من هذا الكتاب، لقد أنجز الكثير من العمل في السنوات الأخيرة في تطوير تصورات مرضية أكثر من التصورات السابقة الأولية التي اكتسبت اسم «أخلاق العناية». في هذه الأخلاق، العلاقات بين الأشخاص، عوضا عن الحقوق الفردية أو المصالح الفردية، هي محل التركيز الأولي. هنا تصور الأفراد «علاقاتي» عوضا عن الفرد المكتفي ذاتيا في النظرية الليبرالية التقليدية، وتحتل العلاقات الاعتنائية القيمة المركزية.

نستطيع أن نقيم علاقات العائلة والصداقة وأيضا الفئة والجماعة على أسس متنوعة أو نقدرها كعلاقات ضعيفة. على سبيل المثال، قد تكون العلاقات جديرة بالثقة والاحترام وممكنة تبادليا، وقد تكون عدائية أو

استغلالية أو اضطهادية. عندما نصف علاقة كعلاقة مرضية نعني أكثر من القول إن الأشخاص كأفراد راضون عنها. هذا شبيه بالاختلاف بين الحكم بأن فرقة موسيقية تعزف بصورة جيدة والحكم بأن أعضاءها يعزفون بصورة جيدة كلا على انفراد. المناظرات بين الفرديين الليبراليين والجزء الأكبر من المنظرين الجماعيين توضح هذه الآراء المتنوعة. فهؤلاء الذين يدافعون عن أخلاق العناية، على الرغم من أنهم يختلفون مع الجماعيين حول القيم التي يجب تعزيزها، عادة ينظرون إلى العناية، كما ينظرون إلى الأشخاص، بلغة العلاقات عوضا عن لغة الأفراد.

قد نستطيع أن نحكم بصورة أفضل أين يجب أن نرسم حدود السوق إذا جمعنا بين أخلاق العناية وفهم قيمها المتشابكة، كالحساسية والاعتناق العاطفي والتجاوب وتحمل المسؤولية. لقد بيّن المدافعون عن أخلاق العناية بنجاح لماذا يجب تطبيق هذه الرؤية في الحياة السياسية والاجتماعية وألا تقتصر على إطار الأسرة والصداقة «الخاص» حيث نرى عيوب النظريات الأخلاقية التقليدية بكل سهولة؟ إذا فهمنا العناية كقيمة مهمة وكإطار تفسير للحكومة وأيضا لإطار الحياة الشخصية فإننا سوف نعالج كثيرا من القضايا التي تسود العلاقات بين الحكومة والاقتصاد بصورة تختلف عن تلك التي فيها وظيفة الحكومة رعاية الحقوق وزيادة الرضا الشخصي فقط. نستطيع أن نرى كيف يجب على الحكومة أن تعزز الروابط الاعتنائية بين الأشخاص والقيود على الأسواق التي تحطم هذه الروابط. تؤمن أخلاق العناية أسسا للجدل بأنه يجب أن يعتني بعضنا ببعض كأعضاء زملاء في الجماعة، بما في ذلك تدريجيا الجماعة الدولية التي تعتمد عليها سلامة بيئتنا المشتركة المستقبلية. وعلينا أن نفعل ذلك لا بتضحية أطفالنا الفردية في سبيل مطالب الجماعات التقليدية إنما بالاعتراف بأن العناية الكافية بكل طفل تتطلب منا أن نتفهم العلاقات الاجتماعية التي تدعم مصلحة الطفل وكيف تشكل هذه العلاقات جزئيا شخصية هذا الطفل.

من وجهة نظر أخلاق العناية نستطيع أن نقول إنه يجب على الإنصاف وزيادة منفعة الفرد ألا يكونا اعتباراتنا الأخلاقية الوحيدة أو الأولى. نستطيع الاعتراف بميادين يكون فيها الإطار القانوني التشريعي لنظريات الأخلاق التقليدية وافتراض أننا أحرار ومتساوون وأفراد يحكمون ذواتهم، مناسبا، لكن

نستطيع أيضا أن نعترف بأنه يجب ألا نتصور أن هذه الطرق من التفكير مناسبة لكل أبعاد الحياة الإنسانية. نستطيع الاعتراف بميادين تسمح أخلاقيا بملاحقة المصلحة الشخصية وزيادة الرضا الشخصي، لكن نستطيع أيضا أن ندرك كيف أنه لا يجوز تمديد هذا الإطار وهذه القيم إلى كل النشاط الاجتماعي والإنساني. في ممارسات كالممارسات التي تحدث في التربية والعناية بالأطفال والعناية الصحية والثقافة وحماية البيئة، يجب على المعايير التي تقيدها الحقوق ألا تسود حتى لو كانت السوق منصفة وفعالة، لأن الأسواق لا تستطيع أن تغير وتعزز الكثير من القيم المهمة في هذه الممارسات كالاهتمام الاعتنائي المتبادل والمشترك.

علينا ألا نستثني احتمال أنه يمكن لاهتمامات العناية أن توجه بصورة متزايدة الأنظمة الاقتصادية ذاتها أكثر مما يحدث الآن. بإمكان الأنظمة الاقتصادية أن تنتج الأشياء التي يحتاج إليها الناس فعلا بطرق تساهم في الازدهار الإنساني، ولكن قبل أن يتأثر الاقتصاد ذاته بقيم العناية بفترة طويلة يمكن لمن يعدون العناية قيمة مركزية، ومن واجبهم، أن يؤثروا في نفوذ السوق بوساطة حكومتهم وقراراتهم.

رسم الخطوط

يمكن أن نجد في مناقشات «الأمومة البديلة» surrogate mother، أو كما تسمى بصورة أدق، «الحمل التعاقدي» contract pregnaney مثالا يوضح نوع الحجة التي أفكر فيها من وجهة نظر التفكير التعاقدي أو النفعي، ما الذي يمنع أن تكون هذه الخدمة في السوق التجارية كبقية الخدمات، إذا أرادت امرأة أن تتعاقد لاستعمال جسدها بهذه الطريقة، وإذا أراد زوج وزوجته التعاقد على هذا النحو، وإذا أخذت الاحتياطات اللازمة، ما الذي يمنع القانون من الاعتراف بهذه العقود كما يعترف ببقية العقود الأخرى؟ من منظور الفردية الليبرالية، أليس من واجب الدولة أن تكون محايدة بخصوص العلاقة بين تصورات غير المدافعين والمعارضين عن الحمل التعاقدي؟

لنأخذ بعض القيم الأخرى في الحسبان، خصوصا قيم المحبة الوالدية. علينا أن نحترم الأطفال من أجل ذواتهم وألا نستعملهم أو نتلاعب بهم لخدمة المصلحة الوالدية. وفقا لوصف أندرسن، يمكن فهم المحبة الوالدية «كتعهد

مطلق لتنمية الطفل بتقديم العناية والإرشاد الذي يحتاج إليه لكي تتطور قدراته نحو النضج... إن حقوق الوالدين تجاه أطفالهما أمانة تمارس من أجل الأطفال» [٣٧]. الحمل التعاقدي يحطم هذه القيم. بكلمات أندرسن، أنه:

> **«يبدل معايير السوق ببعض معايير المحبة الوالدية... إنه يطلب منا أن نغير مفهومنا عن الحقوق الوالدية من أمانة إلى أشياء تشبه حقوق الملكية - حقوق استعمال واستهلاك الأشياء التي نملكها. في هذه الممارسة تنجب الأم طفلا عمدا بهدف التخلي عنه من أجل منفعة مادية... هي والزوجان اللذان يدفعان لها مالا لقاء التخلي عن الطفل يتعاملون مع هذه الحقوق كحق ملك جزئي. وبهذه الطريقة يعاملون الطفل كسلعة، قد تكون ملكا يمكن شراؤه أو بيعه»** [٣٨].

لا أريد أن أوحي بما قلته بأن أندرسن مدافعة عن أخلاق العناية، ولكنها مدافعة عن أنماط مختلفة من التقييم بالإضافة إلى، وغالبا بتضارب مع، تقييم السوق.

تركز ماري ليندن شانلي Mary Lyndon Shanley على الجهد الذي يستلزمه الحمل التعاقدي. إنها تحاجج بأن النظر إلى حمل المرأة المخاطي كسلعة والعقود المتعلقة به كشيء قابل للتنفيذ يتجاهل «طرق اندماج ذات المرأة، وليس فقط رحمها، في الجهد الإنجابي» [٣٩]. إن العلاقة بين الطفل والأم قوية، والأم التي تلد طفلا سوف تبقى الأم التي أعطت الحياة لطفل معين، بغض النظر عما إذا قام آخرون بتربية الطفل، هذه الاعتبارات تدفع شانلي إلى أن تقترح أنه يمكن مقارنة الحمل التعاقدي كشيء مفيد مع عقود الرق التوافقي وأنواع أخرى من عقود العمل [٤٠]، وبالتالي تحاجج بأنه علينا أن ننظر إلى هذه العقود على أنها شيء غير مبرر.

وفي رأي كثير من نقاد الحبل التعاقدي، يجب على القانون ألا ينفذ عقودا كهذه، وهذا سوف يلغي إلى حد كبير هذه الممارسة إلا في حالات نادرة حيث المرأة قد تحمل طفلا لأختها أو لصديق حميم من دون اللجوء إلى أجر أو عقد، يمكن تطوير هذه الحجج على أساس أخلاق العناية [٤١].

بإمكاننا اكتشاف أمثلة تبيّن كيف يجب أن نرسم حدود السوق. نستطيع تصنيف مجالات النشاط والقيمة الإنسانية التي يجب أن نتجنب فيها التسليع والتسويق، وبعدها نعتبر مجالات أخرى كهذه التي يجب ألا يكون

الربح فيها القيمة العليا، حتى بعد أن يتم احترام الحقوق. على سبيل المثال، نستطيع دراسة وتفهم ما هو خطأ في بيع الأعضاء الإنسانية وتسويق القوة السياسية [٤٢]. ونستطيع توضيح القيم التي يجب أن تمنح الأولوية في النشاطات المختلفة.

يجب ألا نخلط التتجير Commercialization بالمنافسة ذاتها. عندما يتنافس الفنانون والموسيقيون لكي نحكم من هو الأفضل، نحن نقترب من تعزيز القيم الموسيقية، لا من إبعادها. عندما تتنافس فينوس venus وسيرينا ويليامز Serena & Williams في التنس، فليس من الضروري لهما أن تدمرا العلاقة الحميمة بينهما كأختين، لأن حياتهما لا تقتصر على ملعب التنس. وإذا تنافست المدارس لكي تكتشف أيا منها أفضل في تربية الأطفال فإن هذه المنافسة مقبولة، إذا لم ننس القيم التي يجب ان تحتل الأولوية في التربية، وأن الأولوية ليست للربح. وإذا تنافست الأنظمة المدرسية لكي نكتشف من منها يستطيع القيام بأفضل عمل بأصغر بيروقراطية ممكنة، فإن هذا أيضا قد يكون مفيدا. هنا أنا لا أتبنى موقفا نحو، مثلا، المدارس المرخصة chanter ضمن النظام المدرسي كوسيلة لزيادة إمكانات الاختبارات ولحث المدرسين في المدارس غير الفعالة على أن يحاولوا أكثر القيام بواجباتهم. ولا أقترح أنه تجب معارضة نظام الوصولات لأنها تشمل منافسة على الرغم من أن هناك أسبابا لمعارضته. ولكن بالتالي يجب تقييم أي منافسة تحت ضوء أولوياتنا. إحدى القيم التي يجب على المدارس أن تعلمها هي الممارسة التعاونية في إنجاز مسؤولياتنا المدنية. هذه قيمة أعلى من المقدرة على المنافسة الفعالة للربح الاقتصادي الشخصي. نحن لا نقترف تضاربا منطقيا إذا جادلنا بأنه يمكن للمدارس أن تتنافس في التعليم التعاوني. إذ إن هناك حاجة للمنافسة بين المدارس يجب أن تكون لأهداف كهذه، وأيضا لتحسين درجات الامتحان. أعتقد أنه يجب ألا تكون للربح الاقتصادي.

ويجب أيضا ألا نخلط بين التتجير مع تحسين الفعالية أو الإدارة الفعالة. فتطبيق بعض آليات الإدارة في المدارس لتحسين أعمال البيروقراطيات والأساتذة والطلاب وتنقيص الكلفة قد يكون مقبولا. ويمكن أن نقول الشيء نفسه بخصوص المستشفيات ومعظم أنواع الشركات غير الربحية.

إن الخطر ينشأ عندما نستورد لغة وتصورات السوق التجارية وتقييم المدارس، على سبيل المثال، بلغة الإنتاج والفعالية والمنافسة والكلفة القليلة، وأيضا عندما نستورد أسس وأهداف السوق التجارية التي ترى هذه الأمور كوسائل للربح الاقتصادي. يمكن أيضا للتربية أن تقدر الفاعلية والمنافسة أداتيا وانتقائيا، لكن يجب ألا تتجاهل أبدا القيم التي تنوّر هذه الأهداف. عليها أن تجعل التربية الجيدة بصورة واضحة وعلنية الأولوية العليا، وقد يبدو هذا تكرارا لكنه في المناخ الحالي ليس تكرارا.

يجب أن نتمكن من المحاججة بأنه يجب على التربية تقريبا كلها أن تكون خارج السوق، ويجب أن نرسم خطوطا ثابتة ضد الانتهاكات الهائلة للشركة لقاعة التدريس العامة ولنظام التربية العام التي تحدث حاليا. على المؤسسات التربوية غير الربحية أن تجد أسبابا لكي تحمي بجدية مكانتها غير الربحية. إن أيديولوجية السوق مماثلة لأيديولوجية العقائد. بما أننا نجحنا إلى درجة متوسطة في إبعاد تعليم العقائد عن قاعات التدريس العامة ووضعه في مكانته الثانوية الملائمة في كثير من المدارس الخاصة فإن علينا أن نهدف إلى أن ننجح بصورة مماثلة في إبعاد أيديولوجية السوق - وتحويل قيم السوق - عن غرفة التدريس. طبعا، لا نتوقع من الدستور والمحاكم أن يساعدا في هذا المجال كما يساعدان في الحفاظ على الفصل بين الكنيسة والدولة، لكن إذا كان المعلمون وحلفاؤهم ثابتين على معتقداتهم فسوف يكونون مقنعين إلى حد كبير.

على عكس التطورات الحديثة، هناك أسباب جيدة لوضع العناية الصحية وعناية الأطفال في هذه المرتبة التي يجب ألا تحكمها معايير السوق. وبروح حتى أكثر مثالية، إذا أخذنا الوقائع الحالية بعين الاعتبار، دافعت عن تحرير الثقافة من سيطرة السوق [٤٢]، على المواطنين أن يتنوّروا معرفيا وعلى الأخبار أن تذاع مبدئيا من أجل القيم السياسية الديموقراطية والتفهم الحقيقي لهذه القيم، وليس من أجل الربح التجاري كما هي الحال الآن. علينا ابتكار ونشر الفن والترفيه مبدئيا من أجل القيم الجمالية والمتعة الإنسانية القيمة، وليس بصورة طاغية من أجل المنفعة المالية الخاصة. وعلى أنظمة الراديو والإنترنت أن تخضع لانضباطات حكومية مشرعة خصيصا للمنفعة العامة، وعليها ألا تترك كليا إلى السوق الذي هدفه الأول هو زيادة الربح الاقتصادي. يمكن لأخلاق العناية أن تزود أساسا لإقرار القيم المناسبة التي تتجاهلها السوق.

وكما لاحظنا من قبل، فإن القضية هي قضية التركيز على الشيء الذي له الأولوية أو الأولية. على المعلمين والاعتنائيين ومذيعي الأخبار والموسيقيين أن يتلقوا أجرا محترما لقاء العمل الذي يقومون به. ويمكن تعويض هؤلاء الذين يستثمرون أموالهم في مشاريع التطوير المختلفة بمنحهم التعويضات المناسبة، على الرغم من أن الاستثمار العام لأغراض اجتماعية غالبا أفضل. وعلى كل من الشركات الخاصة والعامة المسؤولة عن تقديم الخدمات الاجتماعية الحيوية، التي تؤثر أساسا في التوجهات المستقبلية للمجتمع، ألا يكون دافعها الأولي هو الربح التجاري.

إحدى مقالات جون ماكمرتري John Mcmurtry تصف التيار الحالي في كندا وإنجلترا وأيضا الولايات المتحدة، التي تحاول تبرير الامتياز بالتربية من خلال التأكيد على أن التربية تزيد مقدرتنا «على المنافسة الفعالة في السوق التجارية العالمية». ويستنكر المؤلف رغبة كثير من المدرسين في إخضاع أهداف التربية إلى حاجات رأسمال التجارة العالمية، ووصل إلى النتيجة التي تبيّن الخطر الذي نواجهه في مسيرتنا الحالية «لأن العملية التربوية تتطلب بطبيعتها التأمل في ونقد أنماط الوجود المفترضة، إن انغماسها في واحد من هذه الأنماط، وهو نظام السوق العالمي، سوف يسلب بكل معنى الكلمة من المجتمع القدرة على التفكير» [٤٤]. وأنا، أيضا، كتبت عن كيف الثقافة، بما في ذلك وسائل الإعلام، التي تخضع إلى مطالب السوق، لا يمكن أن تقوم بالوظيفة التي يجب على الثقافة أن تقوم بها لكي تحفظ سلامة المجتمع، أي وظيفة التقييم النقدي، وتكوين تصورات بديلة من خارج السوق، وتقديم المعلومات والتقديرات للمواطنين لكي يقوموا بأفعالهم بصورة مفيدة.

وفي محاولته لمساعدة المعلمين لأن يدركوا لماذا تجب مقاومة الخضوع إلى نموذج السوق، تصور ماكمرتري التربية والسوق تقريبا بصورة معاكسة: معاكسة بأهدافهما، معاكسة بدوافعهما، معاكسة بأساليبهما، ومعاكسة بمعاييرهما للامتياز. على أي حال، أظن أن النظر إلى التربية والسوق بصورة معاكسة كليا يعرّض التربية إلى نقد في غير محله تماما، على سبيل المثال، لا يهتم المعلمون أبدا بعدم فعالية وسوء الإدارة والعجز الذي نجده في ممارساتهم. يبدو أنه من الأفضل أن ننظر إلى التربية والسوق كمؤسستين لهما أولويات مختلفة وتنظيمات مختلفة لقيمهما. يمكن لقطاع التجارة أن

يقدّر العمّال المثقفين والمهرة الذين يتقنون الكتابة والقراءة، لكن لغاياته التجارية. ويمكن للمدارس أن تقدر الإدارة الفعالة ولكن يجب ألا يكون هذا التقدير على حساب التعليم الحقيقي للطلاب. يبدو أن هذا الأسلوب بالنظر إلى الاختلافات أكثر ملاءمة وقدرة على تقوية مقاومة التربية للخضوع إلى قوى السوق. على سبيل المثال، يجب على المدارس أن تصرّ على أنها تحتاج إلى التكنولوجيات الحديثة، لكن يجب على المعلمين، لا الشركات، أن يقرروا نمط استعمال هذه التكنولوجيات. هذا الأسلوب لتقدير قيم النشاطات الإنسانية المتعددة، الذي يضع كلا منها في سلم الأولويات المختلفة والذي يقر بأهمية تنظيم هذه الأولويات توافقيا، يبدو أيضا مناسبا للنشاطات الأخرى كالعناية الصحية بالأطفال والتعبير الثقافي.

كمجتمع، علينا في الولايات المتحدة أن نقلص عوضا عن أن نوسع السوق لكي تزدهر قيم أخرى تختلف عن قيم السوق. يبدو لي أن النظريات الأخلاقية المبنية على الفردية الليبرالية غير مؤهلة لأن تساعد في هذا التطوير، ويمكن لتلك النظريات المبنية على أسس التعددية الأخلاقية ونظرية الفضيلة، واعترافها بتعددية القيم، أن تفلح، ولكن مازال الكثير منها مثقلا بفرديته. أما تلك النظريات المبنية على أخلاق العناية فيمكن لها أن تعترف بأن الحقوق الإنسانية تحتل المرتبة العليا من دون أن تتجاهل طرق تحديد هذه المجالات. في رأيي يمكن لهذه النظريات أن تلاقي قدرا أكبر من النجاح. عندما نعتني بأطفالنا ومستقبلهم بإمكاننا أن ندرك القيم المتعددة الأخرى التي تختلف عن قيم السوق. علينا أن نقدر ونحترم ونتمتع بهذه القيم. وبإمكاننا أن ندافع عن أنواع التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والتنظيمات الأخرى التي سوف تعكس وتعزز هذه القيم.



8 المجتمع المدني والحقوق وافتراض العناية

هناك كثير من المناقشات بين النسويين عن حقوق المرأة: ما الحقوق، وما الحقوق الخاصة بالمرأة، وما الحقوق التي لم تحصل عليها النساء ولكن يجب الاعتراف بها، وكيف يمكن تحقيق الاحترام لحقوق المرأة؟ لقد جادل عدد كبير من المفكرين بأنه يجب مراجعة تصورات الحقوق مرة أخرى لكي تشمل حقوقا نسائية مهملة سابقا، كالحقوق ضد الاغتصاب الزوجي وأنواع أخرى من العنف ضد المرأة. وناقش المفكرون بإسهاب حقوق المرأة في المساواة داخل الأسرة وفي إطار العمل والملكية. واقترح المنظرون النسويون تصورات جديدة عن الحقوق.

«لكي يحترم المواطنون أي نظام قانوني فعلي، ولكي تنعكس مبادئ العدالة على أي دستوري فعلي، يجب أن تكون هناك علاقات اجتماعية جوهرية إلى حد ما تربط بين أعضاء فئة الأشخاص الفعليين الذين يتبنون هذا النظام القانوني أو هذا الدستور»

المؤلفة

عوضا عن الإضافة إلى هذه الاعتبارات، فإن ما سأفعله في هذا الفصل هو دراسة ما تفترضه الحقوق والذي سأسميه افتراض الحقوق Presumption of care. سوف آخذ بالشروط الأولية للحقوق وافتراضات الحقوق، ليس فقط بالمعنى العادي ولكن أيضا بالمعنى المعياري. سوف أجادل بأنه قبل

أن يكون هناك احترام للحقوق يجب أن يكون هناك أولا حس بالترابط الاجتماعي مع هؤلاء الذين نعترف بحقوقهم. سوف أجادل بأن علاقة الترابط الاجتماعي، أو العلاقة الاجتماعية، معيارية تسبق، ولها أولوية فوق الاعتراف بالحقوق. علينا أن نحترم حقوق الإنسان في كل مكان ولكن علينا، قبل كل شيء، أن نطور في كل شخص المقدرة على العناية والقدرة على ممارسة العناية نحو كل الآخرين على اعتبار أنهم كائنات إنسانية مثلنا.

المجتمع المدني والجماعة والمواطنة

لقد جرت في السنوات الأخيرة الماضية مناقشة ثرية للمنطقة المهملة بين العلاقة الشخصية والقانونية - السياسية - الحكومية. في العقد الماضي أو تقريبا حوالي ذلك الوقت كان التركيز السائد في التنظير السياسي والاجتماعي كليا على الحقوق وعلى ميدان العدالة والقانون. كان عمل جان رولز وروبرت نوزيك Robert Nozick ورونالد دورتيز بكل تأكيد مركز الاهتمام. ومنذ فترة أقرب، توسع التركيز لكي يشمل ما قد نفكر فيه كشروط أولية لميدان الحقوق: التماسك الاجتماعي الذي يمكن المؤسسات الديموقراطية من القيام بوظيفتها على خير وجه، والتطورات الخلفية التي تعزز حماية الحقوق وتدعم التقدم نحو العدالة. لقد نوقشت الحاجة إلى حس جماعي بين المواطنين وتنمية الفضائل وعناصر المجتمع المدني المزدهر بكثافة.

يمكن جمع عدد كبير من الكتابات في هذه المناقشة، تلك الآتية من هؤلاء الذين يدعمون القيم الجماعية إلى هؤلاء الذين يعيدون صياغة تصورات المواطنة، وهؤلاء الذين يتعاملون مع المجتمع المدني ذاته. مثلا، في مراجعتهما في العام ١٩٩٤ للعمل الذي أنجز حول نظرية المواطنة، ويل كيمليتشكا Will Kimlycka ووين نورمن Wayne Norman توصلا إلى استنتاج أن عملا كهذا «فارغ تماما»، ويفتقر، كما هو في الواقع، إلى أي اقتراحات جدية لنشر المواطنة. ولكن ظهر فهم جديد وهو: «المواطنة ليست مجرد رتبة معينة تعرفها مجموعة من الحقوق والواجبات. إنها أيضا هوية وتعبير عن عضوية شخص ما في جماعة سياسية معينة»[1].

وبما أن فئات كثيرة مازالت مبعدة، حتى بعد حصولها على حقوق المواطنة، فإننا نرى أن هناك حاجة إلى دمج الفئات المختلفة في الجماعة السياسية أكثر من الحاجة إلى الاعتراف بحقوقهم في المواطنة.

لقد تطور أدب واسع عن مقدار «الهوية المشتركة» الضرورية للمجتمع السياسي. ويعتقد «القوميون الليبراليون» liberal nationalists أن هوية قومية مشتركة ضرورية لحيوية الدولة وتحقيق القيم الليبرالية» [٢]. هذا يثير أسئلة عن مقدار الاندماج الذي يجب أن نطلبه أو نشجعه عندما تتضارب ممارسات الأقلية الثقافية مع ممارسات الفئة السائدة ومقدار التعددية الثقافية التي يمكن السماح بها أو الاحتفال بها. يجادل البعض بأنه ليس من الضروري للهوية المشتركة لدولة أن تكون قومية أو إثنية، وأن «شعورا من الانتماء لكيانهم السياسي» يكفي [٣].

لقد تفجر الاهتمام حديثا بتصور المجتمع المدني وكيف يجب أن نفهمه. في كتابه «المجتمع المدني» Civil Society يصف جان كين John Keane كيف «لمدة قرن ونصف القرن تقريبا اختفت لغة المجتمع المدني من اللغة السياسية والعقلية» [٤].

وعلى أي حال، فمنذ تسعينيات القرن الماضي، أصبح لفظ «المجتمع المدني، في المنطقة الأوروبية وأمكنة أخرى، مشهورا في العلوم الإنسانية ومستعملا غالبا من قبل السياسيين وقادة التجارة والأكاديميين والمديرين التنفيذيين ووكالات الإعانة والمواطنين» إلى درجة أنه أصبح الآن كليشة Cliché [٥]، ويوجد أيضا كلام عن المجتمع المدني العالمي. وعلى الرغم من أنهما يحددان أيضا شروطا أولية لانتقال ناجح إلى الديموقراطية، يرى جان لينز Juan Linz وألفرد ستيبان Alfred Stepan أن وجود «مجتمع مدني حيوي وحر» شيء ضروري [٦].

لقد تطور معنى «مجتمع مدني» إلى حد يتجاوز تركيز هيجل على التبادلات الاقتصادية. في المرحلة التي سبقت هيجل كان هذا اللفظ يطبق على الاتحاد السياسي Political association، ومع نهوض الرأسمالية وتطور الدولة الحديثة، لاحظ هيجل وجود إطار يقع بين الإطار العائلي والإطار السياسي هو المجتمع المدني. أما الآن فيستعمل هذا اللفظ كلفظ أقرب إلى «الثقافة المدنية» التي تدعم الديموقراطية التي نوقشت في

ستينيات القرن الماضي، على الرغم من أنها ركزت على المؤسسات عوضا عن المواقف attitudes. في كتابهم عن الثقافة المدنية، كتب جبريل ألموند Gabriel Almond وسيدني فيربا Sidney Verba أن الموافقة الملائمة للاشتراك بالنظام السياسي تمارس دورا رئيسا في الثقافة المدنية، ولكن مواقف لاسياسية كالثقة أيضا تمارس دورا كهذا في حياة الناس الآخرين والمشاركة السياسية عامة (٧). تقول جين كوهين Jean Cohen وأندرو أراتو Andrew Arato «إن المجتمع المدني يشير إلى أنظمة النمو الاجتماعي بقدر ما هي مؤسسة أو في طريقها نحو التأسيس» (٨). حاليا، غالبا يشمل المجتمع المدني مواقف وممارسات وعلاقات تصف الطرق التي يتفاعل بها أعضاء المجتمع بطرق تختلف عن الطرق السياسية - القانونية. بوصف واحد، «إنه تجمع أفراد خاصين... إنه يشمل كل العلاقات التي تتجاوز كل ما هو عائلي، ومع ذلك ليس جزءا من الدولة. المجتمع المدني يشمل علاقاتنا وتجاربنا الاجتماعية الأساسية» (٩). لقد درس جان هول التطور التاريخي للمجتمع المدني واستنتج أنه «توازن مركب من التوافق والتنازع، وتقييم لكل الاختلافات التي تتناسب مع الحد الأدنى للتوافق الضروري للوجود المستمر» (١٠). في خلال ترجمته، يفسر كين أن المجتمع المدني مقولة «مثالية - نموذجية [المثال النموذجي idealtype بمعنى ماكس ويبر Max Weber] تصف وتتصور مجموعة مركبة وديناميةمن المؤسسات اللاحكومية التي يحميها القانون والتي تميل إلى أن تكون سلمية ومنظمة ذاتيا وانعكاسية ذاتيا، وفي توتر دائم بعضها مع بعض ومع مؤسسات الدولة التي «تشكل» وتقيد وتمكن نشاطاتها» (١١).

تحتاج المجتمعات إلى الفضائل المدنية، على الرغم من أن التقليد الذي يتبنى الفضائل المشتركة قد يكون مختلفا كليا عن قبول التعددية التي هي جزء من اهتمام المجتمع المدني الحالي (١٢). بالنسبة إلى كثير من الكتاب يتطلب المجتمع المدني ممارسات في التسامح ومقدرات على التعاون، ولكن علينا أن نتقبل الواقعة التي تقول إن الفئات المختلفة سوف تعتنق قيما أساسية مختلفة. هم يجادلون بأن تنمية الفضائل المدنية الضرورية «يجب أن تحدث في العائلات والجيرة والكنائس أو مكان العمل والمنظمات الطوعية المختلفة الأنواع، في ما يسمى الآن بالمجتمع المدني» (١٣). المجتمع المدني يُعلم

الأفـراد الفضـائل المدنيـة لكي «يدركوا أن اهتـمـامـاتهم تعـتـمـد على وترتبط باهتـمـامـات الآخـرين، وبهـذه الطريقـة يطورون حـسـا اجـتـمـاعـيـا» [١٤]. إن الاهتمام بهذا اللفظ ليس مقصورا على المناظرات الأكاديمية.

في كتـابه الذي ينتقد الاعتـماد المتزايد على الأسـواق، يكتب روبرت كتنر عن «اسـتـرجـاع المجـتـمـع المدنـي» وهنا يعنـي «القطاع الطوعي الذي هـو ليس دولة أو سـوقـا» [١٥]. وبعـد أن يـرفض الصـورة المحـافظة لدولة الرفـاهيـة التي تقلص الاتحادات الطوعية، فإنـه يحـاجج بأنـه «هـنـاك دليل قوي على أن تكاثر السـوق، لا تـكاثر الـدولة، هو الـذي يدمـر المجـتـمع المـدني كلمـا تكـاثر عـدد الأشيـاء التي يجب أن تكون لها قيمة أكثر بكثير من القيـمة الاقتصـادية تحول إلـى سلع قابلة للتسويق» [١٦]. وكتاب آخرون ككين، وهم متـأثرون إلى حد كبير بالتطورات الحـديثـة فـي أوروبا الشـرقيـة، يعتـقـدون أنه لا يجـوز إبعاد النشـاط الاقتصادي عما نعده المجتمع المدني. يمكن لتطور الشركات التجارية الصغيرة والنشـاط الاقتصـادي المستقل عن سيطرة الدولـة، حيث تلك السـيطرة كانت واسـعـة الانتشـار، أن يسـاهمـا كثيـرا في إنعـاش أو نمو المجتمـع المدني الذي يسـاعـد على الانتـقـال إلى الديموقـراطيـة [١٧]. على أي حـال، يجـادل كل من كوهين وأراتو بأنه عندما ننظر إلى المجتمع المدني فقط ككيان متميـز عن كل من الدولة والاقـتصـاد فسيكون هنـاك، بناء على هـذا التـصـور، إمكان التـحليل النقدي الذي يجب أن نجده في مجتمعـات تطورت فيـها الأنظمـة الاقتـصـادية السوقية مسبقا [١٨].

إن نوع الـعـمـل الـتـجـريبي الـذي قـام به روبرت بتنم Robert Putnam عن العـوامل التـي تجـعل الديموقـراطيـة فعـالة يدعـم الرأي الذي يقـول إن الناس يحـتاجون إلـى أن يتعلمـوا كيف يتعاونون بعضـهم مع بعض سيـاسيـا [١٩]. ولكي تقوم المؤسسـات الديموقـراطية بوظيفتها على خيـر ما يرام، فعلى المـواطنين أن يتواصلوا بعضـهم مع بعض في المنظمـات اللاحكومية، كمـا اقترحـت تقـارير توكفـيـل Tocqueville في الـقـرن الـتـاسع عـشـر [٢٠]. عـدد كـبـيـر من هـذه الاتحـادات سـوف يقـوم بالواجب: قـد تكون فـئـات رياضيـة أو فـئـات فنون، أو حتى اتحادات مـدنية. ولكن حيثمـا وعنـدمـا يكون الاشتراك في نشـاطات كهذه في المجتمع المدني كبيرا يبدو أن المؤسسـات الديموقراطية تقوم بوظيفتها على خير مـا يرام، وحيثمـا وعنـدمـا يكون قليلا - كمـا هو قوي في الولايـات المتحدة

حيث مشاهدة التلفزيون تحل محل البولينج والاجتماعات المحلية - يبدو أن المؤسسات الديموقراطية معرضة للخطر [٢١]. كتابات جان ديوي عن كيف أن للديموقراطية خاصية Characteristic تتجاوز الواقع السياسي تلاقي الآن تقديرا متجددا [٢٢].

وفي اتجاه يتميز بالمعيارية أكثر من التجريبية، نرى مناقشة واسعة عن الفضائل المدنية التي تحتاج إليها الديموقراطية لكي تزدهر والتي تحتاج إليها الحقوق لكي تكرم [٢٣]. كثير من الكتاب أخذوا بعين الاعتبار أنواع التربية التي يمكن للدولة، أو من واجبها، أن تطلب لكي تعزز فضائل كهذه: هل يمكن للدولة أن تفرض ثقافة التسامح والمسؤولية الاجتماعية على أطفالها، حتى لو أن فئة دينية أو ثقافية ترغب في تربية أطفالها - كما ترى أنه مناسب - بطرق تستثني التسامح المدني؟ [٢٤]، هل من الواجب تعليم الحقوق لكي نعطي الحقوق فرصة لحمايتنا؟

هؤلاء الذين يدافعون عن أسس عقلانية للعدالة والحقوق، وهؤلاء الذين يؤسسون أنظمتهم على تقاليد العقد الاجتماعي الليبرالي في الفلسفة السياسية غالبا يشيرون إلى أنه يمكن النظر إلى حقوق الإنسان ومبادئ العدالة كعلاقات تلاؤمية بين الغرباء... وكرد على النقاد الذين يشيرون إلى عدم ملاءمة نظرية الاختيار العقلاني أو نظرية العقد الاجتماعي في المعالجة المقيدة للاعتبارات الأخلاقية ذات الأهمية العظمى في الصداقة وبين أعضاء الأسرة، فإن المنظرين في الاختيار العقلاني والتعاقديين يؤكدون أنهم لا يقصدون بحججهم أن تطبق في سياقات الأسرة والأصدقاء ولكن في الميدان السياسي العام، سياق العلاقات بين هؤلاء غير المرتبطين بحس شعوري أو علاقة خاصة - سياق الغرباء. ولكن كان من الواضح لكثير منا أن الأفراد السياسيين في نظرية الاختيار العقلاني والنظرية التعاقدية ليسوا في الواقع غرباء، إنهم مرتبطون مسبقا - بما فيه الكفاية - مع المجتمع نفسه أو الفئة أو الأمة. على سبيل المثال، إن مشكلات الحدود المناسبة التي يمكن للأشخاص العقلانيين ضمنها أن يفتشوا عن ويتفقوا على مبادئ عدالة أهملت، ولم تحل ولم تخاطب في أكثر نظريات الحقوق والعدالة. النزاعات الإثنية التي يصعب حلها والدموية والرغبة في الانفصال والتحديد الذاتي في العقد

الأخير من القرن العشرين وضعت في المقدمة جدية هذه المشكلات، قبل أن يتفق المواطنون الافتراضيون على شروط فرضية لحكمهم الذاتي، عليهم أولا أن يتفقوا على الأشخاص الذين سيتفقون معهم. وهكذا قبل أن يمكن للأشخاص أن يحددوا ويحترموا وتصان حقوقهم، عليهم أن يتفقوا على هوية أعضاء الفئة التي سوف يحددون ضمنها، ويحترمون ويصونون هذه الحقوق. بكلمات أخرى، عليهم أن ينظروا إلى هؤلاء الآخرين كأعضاء ينتمون إلى الفئة التي هي «نحن» في عملية الموافقة على الحقوق. وهكذا، فإن كل المنضمين زملاء ومواطنون واقعيا أو احتماليا، وليسوا غرباء. على الجميع أن يشعروا بما فيه الكفاية بأنهم مترابطون حتى يتسنى لهم البحث عن توافق بينهم ولكي يكونوا على استعداد لأن يحترموا حقوق بعضهم البعض.

في تحليله للانتقال من الحكومات السلطوية إلى الحكومات الديموقراطية ولهشاشة الديموقراطية في هذه العملية، يوضح كين كيف «تفترض العملية الديموقراطية صحة rightfulness الوحدة السياسية ذاتها، لا يمكن تقرير هذا الأمر ديموقراطيا». «الاتفاق على كيان الدولة» هو يجادل، «منطقيا يسبق ولادة المؤسسات الديموقراطية»[٢٥].

عندما تصبح الأسئلة عن الحدود إشكالية، قد ندرك بصورة خاصة قضايا كهذه. من الحسن لنا أن نركز انتباهنا على هذا الميدان الأولي للشروط المسبقة للحقوق. وعندما نفعل ذلك باستطاعتنا أن نستنتج أنه لكي يحترم المواطنون أي نظام قانوني فعلي، ولكي تنعكس مبادئ العدالة على أي دستور فعلي، يجب أن تكون هناك علاقات اجتماعية جوهرية إلى حد ما تربط بين أعضاء فئة الأشخاص الفعليين الذين يتبنون هذا النظام القانوني أو هذا الدستور. هناك افتراض للمجتمع المدني - درجة معينة من الجماعية وفضيلة مدنية بين المواطنين - داخله تصمم وتصون فكرة الحقوق.

أخلاق العناية

جنبا إلى جنب مع انتعاش الاهتمام بالمجتمع المدني، حصل تطور جوهري في التسعينيات من القرن العشرين، كما قلنا، في «أخلاق العناية» الذي بدأ يظهر في الثمانينيات من ذلك القرن. لقد انبثقت أخلاق العناية

عندما تعرض التحيز الجنسي للنظريات الأخلاقية السائدة كالأخلاق الكانطية والنفعية للنقد الحاد (انظر خاصة الفصلين الأول والرابع) بالمغايرة ضد الأفكار السائدة التي تعطي الأولوية إلى قيم كالحكم الذاتي والاستقلال وعدم التدخل والإنصاف والحقوق، إن أخلاق العناية تقدر الاعتماد التبادلي والعلاقات الاعتنائية التي تربط بين الأشخاص بعضهم ببعض. إن توجهات هؤلاء نحو كثير من الاهتمامات التي يبدونها نحو المجتمع المدني تتوازى مع توجهات أخلاق العناية بوضوح. عوضا عن رفض الانفعالات كخطر على العقلانية والحياد الذي يراه البعض أساس نظرية الأخلاق، فإن أخلاق العناية تعير الانتباه إلى وتقدر انفعالات أخلاقية كالاعتناق العاطفي والاهتمام المشترك. وعوضا عن النظر إلى نظرية الأخلاق كنزاع بين المصلحة الذاتية للفرد والمبادئ الكلية للحياد، تركز أخلاق العناية على المنطقة بين الذات الفردية و«كل الكائنات العقلانية» الكلية. وهي تهدف إلى تقييم العلاقات التي تربط أشخاصا واقعيين وتعالج القضايا الأخلاقية التي تنتج منها، على سبيل المثال، في أي وقت تكون الثقة مناسبة وفي أي وقت تكون في غير محلها، وما الأشياء التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار المتبادل. هنا القضايا ليست غالبا عن المصلحة الفردية في مقابل مصلحة شخص آخر ولكن عن سلامة العلاقة بينهما حيث تعتمد عليهما. في أخلاق العناية، تتميز تجارب الوالدين والأطفال في نشاطاتهم الاعتنائية وتجارب الأصدقاء بأهمية قصوى [٢٦].

وبينما الأشكال الأولية من أخلاق العناية درست العلاقات بين الأشخاص ضمن الأسرة وبين الأصدقاء على وجه الخصوص، فإن التطورات اللاحقة بينت بوضوح أن أخلاق العناية ليست محدودة في الميدان «الشخصي».

طبعا آثار النسويون أسئلة أساسية عن الفصل بين العام والشخصي، وأشاروا إلى كيف أن هذا الفصل أعطى الرجال الحرية للسيطرة، وحتى بعنف، على النساء والأطفال ضمن المنزل الأبوي. يشدد بعض النسويين على أنه يجب على مبادئ العدالة والمساواة أن تمتد من الإطار العام إلى الأسرة [٢٧]. وآخرون شددوا على أن العلاقات الاعتنائية التي نفهمها ونقدرها بوضوح تام - شكرا لأخلاق العناية - وسياقات الأسرة والصداقة، يجب أن تمتد إلى أنظمة المجتمع السياسية والاجتماعية.

سوف لن تتمثل هذه العلاقات بالنمط العميق للنشاطات الاعتنائية الحميمية نفسه كالعناية التي يقدمها الوالد للطفل، ولكن العلاقات الاعتنائية الاجتماعية حتى في الميدان السياسي سوف تشارك في بعض ميزات العلاقات الاعتنائية للعائلة والأصدقاء، سوف نقدر الأشخاص من أجل ذواتهم كأشخاص متميزين وخصوصا عوضا عن أمثلة instances عن كائنات عقلانية مجردة وسوف تقدر علاقات العناية بين الأشخاص أخلاقيا، وسوف تنمى في الظروف المناسبة كعلاقات قيمة، وسوف يكون الاهتمام الدقيق والاستجابة لحاجات الأشخاص جزءا من علاقات العناية التي ننميها.

بيَّن كثير ممن يطورون أخلاق العناية علاقتها الوثيقة بالحياة الاجتماعية. فلقد وضحت جوان ترونتو لماذا لا يجوز أن نفكر في أخلاق العناية كأخلاق تقتصر على الإطار الشخصي، وحاججت بأن «الحاجة إلى إعادة التفكير في أشكال مناسبة (عوضا عن أشكال استغلالية) للعناية تثير أعم الأسئلة عن شكل المؤسسات السياسية والاجتماعية في مجتمعنا» [٢٨]. وهي تلاحظ أن: «العناية توجد في المنزل وفي الخدمات والسلع التي نجدها في السوق، وفي عمليات المؤسسات البيروقراطية في الحياة المعاصرة» [٢٩]. إذا استعملنا العناية كتصور أساسي فإنها «سوف تغير حتما Sense بالأهداف السياسية وتزودنا بطرق إضافية للتفكير سياسيا واستراتيجيا» [٣٠]. الهدف من التأكد أن «كل الناس يتلقون عناية كافية ليس سؤالا طوباويا utopian، ولكنه يقترح أجوبة بخصوص سياسات العمل وعدم التمييز وتسوية النفقات في المدارس وتأمين الحصول على عناية صحية، وهكذا» [٣١]. في كتابي «الأخلاق النسوية» درست تطبيقات أخلاق العناية في إعادة تنظيم المؤسسات السياسية والاجتماعية، وهذا الكتاب يكمل ذلك المشروع.

على سبيل المثال، كما جادل الفصل السابق، فإن المجتمع الذي ينمي العلاقات الاعتنائية بين أعضائه قد يحدد عوضا عن أن يوسع أنواع الأنشطة من العناية الصحية إلى العناية بالأطفال إلى الإنتاج الثقافي، التي تحدد من قبل السوق حيث تسود المصلحة الذاتية للفرد [٣٢]. والمجتمع الذي تقوم حكومته بممارساتها الاعتنائية بتلبية حاجات أعضائها على خير ما يرام، سوف يستهلك قدرا أقل من موارده وانتباهه إلى المعالجة القانونية للأفعال

غير القانونية. على سبيل المثال، في المجتمع الاعتنائي، سوف يتقلص إطار القانون، كما أجادل في الفصل الثاني. والإنتاج الثقافي غير التجاري والقرار العام سوف يتقدمان بوساطة المحادثة الأخلاقية. وفي الفصل الأخير من هذا الكتاب سوف نمدد أخلاق العناية إلى مستوى العلاقات بين الدول، وسوف نبين كيف أن هذا النوع من النظرية الأخلاقية يتضمن تطبيقات في إطار الاهتمامات العالمية [٣٣].

أخلاق العناية والمجتمع المدني

هناك توافق واسع بين من يكتبون اليوم عن أخلاق العناية على أنه يجب على أخلاق العناية ألا تقتصر على الإطار الشخصي، ولكن أحدا لم يربط أخلاق العناية بالمجتمع المدني. وأنا سأقوم بتبني هذا الربط هنا. وأكثر الكتاب الرائدين في الجماعية والمواطنة والمجتمع المدني لم يتكلموا كثيرا، أو لم يقولوا أشياء، إما عن النسوية وإما عن ذلك التيار من أخلاق النسوية الذي يدعى أخلاق العناية [٣٤]. على أي حال، إن أخلاق العناية هي في موضع أفضل من النظريات الأخلاقية التقليدية لمعالجة كثير من اهتمامات المجتمع المدني.

تركز المناقشات عن الجماعة والمواطنة والمجتمع المدني الانتباه ليس على الميدان الشخصي للأسرة ولا على الميدان المحايد، غير الشخصي للحكومة الليبرالية. في الاتحادات المدنية، يطور الأعضاء الشعور بالاعتناق العاطفي الكافي بعضهم تجاه بعض لكي يتعاونوا في مشاريع مشتركة لإنقاذ بناية تاريخية أو لإرسال فريق كرة قدم للعب في دولة أخرى أو لتنظيف حديقة عامة. يطور المواطنون في الجماعة فضائل كالرغبة في الإصغاء بانتباه إلى الآخرين وفي الاشتراك في مناقشات تستحق الاحترام بمصالح وحاجات الأشخاص. تميز هذه المشاعر والفضائل أيضا العلاقات الاعتنائية في سياقات الأسرة والصداقة، ولكن بأشكال أكثر قوة. في كلتا الحالتين، وعلى الرغم من أن ذلك يأتي بدرجات مختلفة، فإن أهم الأشياء هو غالبا العلاقات التبادلية التي تتطور وتدوم، لا النتائج التي يجنيها الأفراد المستقلون وفقا للحساب المنفعي وليس وفقا للتطبيق الدقيق للقواعد الديؤنطولوجية وفق وضع الحالة في

سياق قانوني معين. إن أعضاء الاتحاد المدني غالبا ما يفكرون في حفظ الاتحاد والترابط الكامن فيه كما يفكرون في الأرباح والخسارة الفردية التي يعانونها، والتي تنتج من عضويتهم. إن الجماعات أكثر من آليات أداتية لإرضاء الرغبات الفردية. وعلى الرغم من أن هذا أيضا ينطبق على الدولة، لكن من الممكن للدول الفعلية أن تحتفظ بنفسها إذا عملت على تعزيز الثقة الاجتماعية ومشاعر التعاضد، وهذه العناصر نلاحظها بصعوبة في السماء التعاقدية والليبرالية، التي تثمن الاختيار العقلاني. الدول الفعلية تختلف كثيرا عما قد يقره المنظرون في دولة الاختيار العقلاني أو دولة التعاقديين.

في كل من إطار العائلات وبين الأصدقاء، وفي الاتحادات المدنية والكيانات السياسية، هناك افتراض أن العلاقات الاجتماعية تربط بين الأفراد بعضهم مع بعض. في تشكيل وحفظ هذه العلاقات. إن التعانق العاطفي والشعور بما يحدث للفئة مهمان ويلعبان أدوارا مهمة. طبعا الشعور بالمحبة والترابط والعلاقة الخاصة أقوى بكثير في حالة العائلات وبين الأصدقاء من الكيانات الاجتماعية. على أي حال، قد لا تكون العلاقات الاعتنائية بين المواطنين غائبة كليا عن أي دولة بعيدة من خطر الانحلال. تتطلب المجتمعات أن تكون أرضية الثقة الاجتماعية فيها صلبة بصورة كافية [٣٥]. إذن، إن الحقوق التي يحميها النظام القانوني تفترض الترابط الاجتماعي البيني بين أعضائها. وهذه العلاقات تحتاج إلى تقييم.

بكل تأكيد، إن بعض الاتحادات، لبعض العائلات، تنشر القيم الخاطئة: التمييز الراديكالي، الاضطهاد الطبقي، السيطرة الجنسية. يمكن لأخلاق العناية أن تقيم الجوانب الخاطئة التي - أيضا - تستحق الإعجاب للعلاقات ولا تحرمنا أبدا من الأسس الأخرى التي ترتكز عليها بالحكم على الاتحادات والعائلات.

بإمكاننا أن نأمل أن قدرا كافيا من التعاضد سوف يمتد تدريجيا إلى كل الأشخاص في كل مكان، ويساعدهم على أن يدركوا أن حقوقهم تحترم، وأن حاجاتهم تلبى. ولكن القيمة التي يمكن أن تحقق هذا الهدف هي قيمة العناية وقيمة العدالة على حد سواء. وإذا لم تتحقق افتراضات العناية فإنه سيبدو

أن الناس يهملون الآخرين بما فيه الكفاية، ولا يهتمون بما إذا احترموا الناس أو حتى اعترفوا بحقوقهم. إن تاريخ الإهمال والسيطرة والاستغلال لهؤلاء من غير القادرين على تهديد المصالح الذاتية للتعاقديين العقلانيين يبين ضعف الأمل في قدرة احترام حقوق الإنسان لأن تشمل العالم من دون بناء العلاقات الاعتنائية التي يفترضها هذا الاحترام.

تماما كما أنه يبدو أن النظام القانوني الفعال والمؤسسات الديموقراطية التي تؤدي وظيفتها على نحو جيد يرتكزان على الترابط الاجتماعي الذي يوفره المجتمع المدني، فإنه في إمكاننا أن نحاجج بأن احترام الحقوق الإنسانية ومبادئ العدالة يفترضان درجة من العلاقات الاعتنائية بين الأشخاص. نستطيع أن نرى في الأسرة وبين الأصدقاء أعمق وأقوى أنواع العناية، ونستطيع أيضا أن نرى أهمية قيم العناية والنشاطات الاعتنائية في الاهتمامات الأخلاقية الأكثر عالمية وشمولية.

يلاحظ كين أن معظم المناقشات بشأن المجتمع المدني «لا تبدي اهتماما بالأسئلة الفلسفية - المعيارية» [٣٦]. وهو يحاول اختزال هذا «العجز المعياري» بالاعتماد على هيجل ودوركهايم.

ويدافع عن «تبرير معياري بمنطق ما بعد - التأسيسية»، وضد النسبية التي تربط المجتمع المدني فقط بـ «الغرب» [٣٧]. وهو يعتقد أن هناك إخلاصا للتنظيمات المؤسساتية التي تحمي المجتمع المدني التعددي والمفتوح، لكنه يجد صعوبة في تقديم حجج أخلاقية لدعم اعتقاده.

إن أخلاق العناية أكثر وعدا بكثير من النظريات الأخلاقية لمعالجة قضايا المجتمع المدني. فعوضا عن الادعاءات المشكوك فيها بأنه سيوجد التقاء «طبيعي» وضروري عقلانيا حول نظام كالنظام التعاقدي الليبرالي الغربي، فإن أخلاق العناية هي في الواقع ترتكز على التجربة الكلية: التجربة الاعتنائية. إنها توضح أن الأشخاص يحتاجون إلى عناية وإلا فإنه لا يمكن للمجتمعات أن تبقى. إنها تدعم تقدير روابط الاعتناء والمتطلب الذي يفرض أنه علينا أن ننظر إلى تلبية حاجات العاجزين على أنها شيء قيم. وهي تبين لماذا يجب أن يرفض النزاع العنيف الذي يدمر الأشخاص ويدمر ممارسات العناية. ولكنها لا تطلب التشابه الثقافي، وتعتقد أن العناية التي تتجاوز الفواصل الثقافية أكثر من

التسامح الليبرالي فقط. وكما سأجادل في الفصل التالي، يمكن لأخلاق العناية أن تستجيب لتهديدات العنف، ويمكن لها أن تقيم النزاع العنيف. إنها لا تفترض السلام والانسجام، على الرغم من أنها تعرف قيمتيهما.

أولوية العناية

سألتفت الآن إلى السؤال: كيف يمكن أن نفترض شرطا أوليا pre - condition؟ ومن ثم إلى السؤال: كيف يمكن لهذا الشرط أن يتميز بأولوية معيارية؟ ومن ثم أركز انتباهي أولا على الأسرة لدراسة هذه القضايا. كنشاط واقعي قابل للملاحظة التجريبية، العناية شرط أولي لأي شيء آخر له قيمة في الأسرة. من دون عدة سنوات على الأقل كحد أدنى لهذا النوع من العناية، لا يمكن لأي طفل أن يحيا. لقد غابت النشاطات الاعتنائية عن ملاحظة المنظرين الأخلاقيين لتربية الأطفال والقيم الأخلاقية التي تشملها لمدة طويلة من الزمن. لقد رفضت عناية كهذه كشيء «طبيعي»، كعملية بيولوجية تحكمها غريزة الأمومة ومن دون أهمية أخلاقية، أو كشيء اعتبره المفكرون كالقبلية tribalism تحركها الانفعالات التي هي خطر على الأعراف الأخلاقية الكلية والمحايدة، لأن الوالدين يميلان إلى تفضيل أطفالهما. كانت قيمة النشاطات الاعتنائية للأمهات ولجميع هؤلاء الذين يعتنون بالصغار والمرضى والطاعنين في السن نادرة (حتى عهد قريب في الأخلاق النسوية) كموضوع مناقشة في الفلسفة الأخلاقية. ولكن عندما نمعن النظر في هذه النشاطات والقيم الأخلاقية التي تتضمنها وتمثلها فإننا نجد سلسلة جديدة ومهمة من الاعتبارات الأخلاقية وسنعي ضخامة الأفكار التي تفترضها النظريات الأخلاقية السائدة.

لقد جادلت بأن أخلاق العناية ليست نوعا من أخلاق الفضيلة (انظر الفصل الثالث). هناك نظير analogue للافتراضات الأبوية المؤسسة في بناء «الرجل العاقل» في بناء نظير «الرجل الفاضل». لقد ركزت نظرية الفضيلة الانتباه على الأشخاص، على تلك العلاقات، كالثقة والاستجابة التبادلية والاعتبار المشترك. وتستعمل تصورا للإنسان كشخص علاقاتي وقائم تاريخيا. ولكن ماذا بخصوص أولوية العناية؟ هل يجب علينا أن نمنحها نوعا

من الأولوية فوق العدالة والحقوق؟ إذا كان الجواب نعم، فهل من الواجب تحديد هذه الأولوية في سياقات الأصدقاء والأسرة، أو هل يمكن تعميمها على كل السياقات؟

تجريبيا، وفي سياق الأسرة، العناية لها الأولوية، بمعنى أنه من دون العناية فسوف لن تكون هناك كائنات إنسانية. الصغار لن يعيشوا، وإذا لم يتلقوا أكثر من الحد الأدنى من الطعام والملجأ فإنهم لن يتطوروا بصورة حسنة، حتى لو عاشوا. ولكي يكبروا ويصبحوا أشخاصا يتمتعون بالصحة الكافية، علينا أن نقدر الأطفال من أجل ذاتهم، وعليهم أن يختبروا علاقات حافلة بالانتباه المحب، وأن تكون هذه العلاقات علاقات مشاركة بينهم وبين الذين يعتنون بهم. وهم بحاجة إلى عناية مسؤولة في أثناء تطورهم، في العلاقات الاجتماعية التي تحيط بهم منذ الولادة. وعلى الراشدين أن يمارسوا يوميا نشاطات الاعتناء من أجل ذاتهم والآخرين لكي يستمروا في الوجود ولكي يعيشوا بكرامة.

ولكن قد يقال إنه ليس من الضروري لشرط أولي كهذا لنشاط آخر أن يتميز بأولوية أخلاقية خاصة: حتى لو كانت العدالة التوزيعية تفترض حالة متواضعة من القلة، فإنه ليس من الضروري أن نجد القلة المعتدلة أعلى منزلة من الوفرة. قد يعتقد البعض أن العناية، كالقلة المعتدلة التي توجد معظم الوقت، بكل بساطة واقعة من وقائع الوجود الإنساني. ولكن ما كانت لها أولوية أخلاقية أو حتى قيمة أخلاقية، فهذا أمر مازال في حاجة إلى حجة.

كيف لنا أن نقدر الأولوية الأخلاقية (أو عدم أولويتها) للعناية في سياق الأسرة؟ لقد اقترح بعض المنظرين في العدالة أن أعراف الحياد الكلي لها الأولوية دائما، ولكن يمكن لأعراف كهذه أن تسمح لنا في حالة الأسرة والأصدقاء بأن نفضل أو نعتني خصوصا بأعضاء الأسرة الذين نحبهم، والأصدقاء الذين نختارهم (انظر الفصل السادس). هذا الرأي يتجاهل القضية، لأن السؤال قد يكون عما إذا كان من الممكن أخلاقيا الدفاع عن الاعتناء خصوصا بأطفالنا وأصدقائنا عندما تكون أعراف الأخلاق الكلية والمحايدة غير صامتة ولكن تقترح بديلا آخر. في حالات كهذه، هل نشكك في نوع الأخلاق التي تقدم هذه التوصيات، أم هل نشكك في علاقاتنا الاعتنائية وتطلبها أخلاقيا، كما يبدو؟ (انظر الفصلين الخامس والسادس).

عندما تطورت أخلاق العناية لأول مرة، كان الكثيرون يعتقدون أنها أخلاق ملائمة ولكن غير ملائمة لميدان الحياة السياسية، حيث يجب أن تسود العدالة والحقوق. لقد راجعت الأسباب التي ترفض الرأي الذي يقول إن أخلاق العناية تفتقر إلى منظمات سياسية. وأيضا رأينا، أن حتى هؤلاء الأكثر اهتماما بأخلاق العناية، يقولون إنه يجب عدم حصر العدالة ضمن الإطار السياسي: نحن نحتاج إليها أيضا في العائلة وبين الأصدقاء لكي تتغلب، على سبيل المثال، على الطرق التي بها تعامل النساء بتمييز في المنزل. عندما يكون الميدان «الخاص» خارج حدود العدالة والحقوق فإن النساء سوف يعانين من تقليل غير ملائم من حقوقهن [٣٨]، والترتيبات التقليدية التي تتعلق بالجنس والزواج وإنجاب الأطفال ومسؤوليات المنزل تدمر إمكانات البنات والنساء بصورة جدية في الحصول على فرص متساوية. ولكن إذا كان من الواجب مد العدالة إلى المنزل، فهل ستحتل المكان الأول، على سبيل المثال، عندما تفرض المتطلبات القانونية للحقوق المتساوية لاختيار الزوج على العائلة المتساوية؟

أظن أنه من المعقول أن تحتل العناية المكان الأول في الأسرة. فأهم شيء هو العلاقات الاعتنائية التي تحفظ الأسرة كمصدر عناية لا يمكن الاستغناء عنه في حياة الأطفال ونموهم. يبدو أن العناية أكثر القيم أساسية، أساسية كقيمة الحياة. لا يمكن للحياة الإنسانية للعائلات أن توجد من دون العناية، وعلينا أن نعترف بقيمة عناية كهذه لكي نتفهم هذه الممارسة الأساسية. يمكن للعناية أن توجد من دون العدالة، ولكن لا يمكن للعدالة أن توجد من دون العناية القيمة.

علينا متابعة الأسئلة التي تتعلق بالعدالة والحقوق ضمن العلاقات الاعتنائية بالأسرة. علينا أن نشجع البنات على البحث عن معاملة متساوية، وعلى المؤسسة التربوية والمؤثرات الاجتماعية الأخرى أن تزود البنات بالتغذية والتربية والحرية كالصبيان. ولكن، بقدر ما هو ممكن، يجب ألا تدمر ملاحقة الحقوق المتساوية علاقات الأسرة. طبعا، إنه ليس من السهل لعضو عائلة أن يثبت حقوقه أو حقوقها مادام موجودا ضمن العلاقات التي تشكل أسرة من الأشخاص. فإذا هدد أب بإنكار علاقته بصورة دائمة مع ابنته التي ترفض أن تتزوج الرجل الذي اختاره هو زوجا لها، فإنها قد ترى، وبصورة مبررة، حقها

في اختيار زوجها أخلاقيا مقبولا أكثر من اختيار علاقتها مع والدها. وإذا كان هناك طفل ضحية عنف قوي في بيته، فإنه سيكون أخلاقيا من الأفضل له أن يخسر علاقته مع أسرته من خسران حياته. وهكذا. ولكن كما قد يبدو أن العدالة، التي هي في هذه الحالات تحتل المكان الأول، هي في الواقع تعبر عن فشل احترام للعدالة وفي الوقت نفسه فشل احترام للعناية. تهديد الأب وضرر الطفل يوضحان هذه النقطة. عندما يعتني الوالد في الواقع بالطفل من دون أن يعترف بحقوقه (إلى حد ما يمكن فصل هذين أحدهما عن الآخر، وهذا قابل للمساءلة)، على الطفل أن يحاول حل النزاع بوساطة المناقشة والتسوية ضمن شبكة العلاقات العائلية عوضا عن الانفصال عن الوالد كليا.

تنشأ الاهتمامات بالحقوق والعدالة والإنصاف ضمن العلاقات الاعتنائية. والاقتراح بأن العناية لها الأولوية أدى إلى تضمينات مؤسفة، على سبيل المثال، على زوجة رجل عنيف ومسيء أن تجتهد لكي تحتفظ بالعلاقة حتى لو عرَّض هذا الحل سلامتها إلى الخطر. ولكن علينا أن نستخلص هذه النتيجة. علينا أن نعترف بأن الاحتفاظ بعلاقة كهذه هو فشل في العناية بالذات وبالأطفال، إذا كان للزوجة أي أطفال. إذا اعترفنا بما نعرفه عما نعرفه من استمرار العنف ضد النساء اللواتي يقبلن الإساءة، فلا يمكننا أن ننظر إلى هذا القبول كتوصية للتراجع عن إعطاء الأولوية للعلاقات الاعتنائية. الاعتناء بالذات في علاقة واقعية أو ممكنة هو جزء مما يهم المدافعين عن أخلاق العناية للأشخاص العلاقاتيين. وهذا ينطبق على تقييم العلاقات كعلاقات اعتنائية - أو كعلاقات مسيئة أو مؤذية أو مؤذية أخلاقيا. أي أولوية تعطى للعلاقات الاعتنائية تفترض أنها علاقات تتميز بقيم كالثقة والاعتبار المتبادل، وأنها في الواقع علاقات اعتنائية. وكما وضح المنظرون في أخلاق العناية، أن أخلاق العناية لا تدافع عن العلاقات العائلية الواقعية للمجتمعات الأبوية، وإنما عن الجوانب القيمة أخلاقيا من العلاقات الإنسانية التي يمكن أن ندركها في بعض الأحيان عندما ننتبه إلى العلاقات التي نختبرها.

تعمل أخلاق العناية وفق تصور للشخص على أنه كائن علاقاتي. هي لا تقترح أننا مشكلون كليا من العلاقات التي تشكلنا وأننا سجناء لهذه العلاقات. كل نظرية في الأخلاق النسوية توصي بتغييرات كثيرة في

العلاقات التي تحيط بكثير من النساء. ولكن الهدف من أخلاق عناية هو ليس الفرد المعزول الذي يحكم نفسه، والعقلاني الذي نجده في نظرية الأخلاق التقليدية السائدة، بل هو الشخص الذي، مع أشخاص آخرين، يحفظ ويعيد صناعة، وأيضا يخلق، علاقات أخلاقية تستحق الإعجاب (انظر الفصل الثالث). يمكن لأشخاص كهؤلاء، ويجب، أن يصبحوا ويحددوا شكل هذه العلاقات المتغيرة بحرية، وفي الوقت نفسه أن يعترفوا بأنهم جزء مما هو ونحن. هذا التصور للشخص يتسق مع أولوية العناية.

المجتمع الاعتنائي

بوضوح، يمكن الدفاع عن القول إن قيمة العلاقات الاعتنائية لها أولوية فوق الحقوق والعدالة في الأسر، على الرغم من أن ليس كل النسويين سوف يوافقون على هذا الرأي. ولكن الأكثر نزاعية هو الإدعاء بأن العناية لها أولوية فوق العدالة والحقوق على المستويين الاجتماعي والسياسي، ولكن سوف أدافع عن هذا الرأي.

لقد رأينا أن شرطا أوليا لاحترام الحقوق وتنفيذ العدالة هو، كما يبدو، ترابط اجتماعي مقبول بين الناس كي تكون عندهم الرغبة في أن يتفقوا على نظام من الحقوق والعدالة. على أعضاء المجتمع أن يعتنوا بعضهم ببعض بصورة كافية، وأن يثقوا بعضهم ببعض بصورة كافية، لكي يعترفوا بهم كأعضاء في المجتمع نفسه. ولكي يحفظ حقوقهم نظام قانوني فعال على المواطنين أن يعترفوا أيضا بأنهم مواطنون في النظام نفسه. ولكن هذا الشرط الأولي تجريبي فقط، مجرد متطلب واقعي، أو هل له نظير في أولوية معيارية؟ لقد بدأت أظن أن له هذه الأولوية المعيارية. يبدو لي أن العناية واهتمامات الثقة والاعتبار المتبادل التي تتعلق بها تشكل وتسند شبكة العلاقات الأكثر اتساعا، التي يجب أن نثير أسئلة العدالة والحقوق والمنفعة والفضائل ضمن إطارها. يجب ألا نفهم من هذا القول إنه يتضمن كل القيم والمبادئ الأخلاقية، أو كل الممارسات التي توصي بها، يمكن اختزالها إلى أنواع من العناية. إن الهدف من اختزال كهذا يبدو هدفا خاطئا (انظر الفصل الرابع).

ليست كل العلاقات علاقات اعتنائية. البعض منها علاقات كراهية متبادلة أو ازدراء أو عداوة عنيفة. ولكن العلاقات التي يمكن ضمنها أن نثير على أفضل حال أسئلة أخلاقية أخرى هي العلاقات الاعتنائية في الأسرة وبين الأصدقاء. علينا أن نفسح في المجال لمعاملة الآخرين بالتساوي ولاحترام حقوقهم، ويجب السماح، بصورة محدودة، بملاحقة المصلحة الذاتية داخل هذه العلاقات. وعلينا أن نفسح في المجال لعقود المتعاقدين العقلانيين وللترتيبات القانونية والسياسية التي ستحمي حقوقنا وتؤمن العدالة وتزيد خير الفرد داخل العلاقات الاعتنائية الممتدة والشفافة، التي تحول الفئة إلى مجتمع (الذي يجب أن يمتد تدريجيا إلى جميع أعضاء المجتمع العالمي). على كل من المستويات الشخصية الاجتماعية والسياسية لا نستطيع التخلي عن شبكة العلاقات الاعتنائية، وعن قيمها الأولوية. ولكن ضمن هذه الشبكة سوف لا تستطيع اعتبارات العناية أن تعالج كل القضايا، كما تقترح الاختزالية أنه يجب أن تعالجها. عندما تكون القضية قضية حقوق وعدالة فإننا نستطيع الاستعانة بالمبادئ المناسبة، ونعترف بأنه على الرغم من أن خلفية العناية تتميز بالأولوية (لأن من دون هذه الميزة لا يمكن للمجتمع أن يتماسك)، إلا أنها سوف لا تعالج القضية بطريقة جيدة. وعلينا في الوقت نفسه أن نتذكر أن أخلاق الحقوق والعدالة مناسبة فقط في ميدان محدود من الاهتمامات، وليس في كل ميادين الأخلاق، كما تقترح النظريات الأخلاقية التقليدية. لقد مالت النظريات التقليدية السائدة إلى تعميم مفاهيم المبادئ والحقوق القانونية للعدالة، مفترضة أن هذه التوكيدات سوف تعطي نظرية أخلاقية متكاملة تشمل جميع المشكلات الأخلاقية.

إن المجتمع الاعتنائي سوف يهتم بالعلاقات الصحية والاجتماعية بين أعضائه عوضا عن تعزيز، أولا تقريبا، الملاحقة اللامتناهية للمصلحة الذاتية الفردية المقيدة فقط بقواعد قانونية قليلة، التي تبذل جهدا كبيرا لمواكبة الابتكارات التكنولوجية وأخرى مختلفة عنها، ولكن هذا السباق يجعل هذه القواعد بالية باستمرار. ستكون الاهتمامات الأخلاقية للعائلات ومنظمات المجتمع المدني المبررة، هي الأهمية المركزية عوضا عن الأهمية الجانبية.

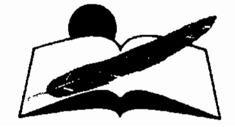
وفي المجتمع الاعتنائي، ستكون تلبية حاجيات كل طفل هدفا رئيسا، والقيام بهذه الخطوة، كما نرى، سيتطلب ترتيبات اجتماعية تقدم تلك الأنواع من المساعدة التربوية والاقتصادية والعناية بالأطفال والعناية الصحية التي يحتاج إليها أعضاء الجماعات فعلا. وعلى الأعضاء أن يهتموا بقضايا كالحقوق والعدالة والمنفعة والفضيلة ضمن العلاقات الاجتماعية الاعتنائية التي تميز ذلك النوع من المجتمع، الذي توصي به أخلاق العناية. كل هذه القيم ذات أهمية عظيمة، ولكن وفق تفكيرنا، يجب ألا تشغل كل اهتمام الأخلاق، وألا تمثل مركز الصدارة فيها.

بكل تأكيد، يمكن أن توجد ضمن العلاقات الاعتنائية في الأسرة والصداقة فسحة للتنافس وملاحقة المصلحة الذاتية وتأكيد معاملة الحقوق باحترام. ولكن إذا كانت ملاحقة المصلحة الذاتية وتأكيد الحقوق الفردية يسودان كل تفاعلاتهم، فإن هؤلاء الأشخاص لن يكونوا أصدقاء حقيقيين لمدة طويلة أو أعضاء في عائلات اعتنائية، هذا يخص الفئات التي ينتمون إليها بالبقاء. وبالمقارنة، إذا منح من يشكلون مجتمعا ما الأولوية لملاحقة المصلحة الاقتصادية والسياسية والثقافية الذاتية، وتأكيد الحقوق الفردية ضد الآخرين، فوق كل تفاعلاتهم، فإن المجتمع لن يبقى متماسكا مدة طويلة. يجب على هذه الملاحقة أن تحدث ضمن علاقات اجتماعية ذات صفة اعتنائية، وباعتراف كاف بقيم أخلاقية كهذه، كي يكون للمجتمع نظام اقتصادي وسياسي وقانوني يقوم بوظيفته على خير ما يرام.

على أي حال، قد تكون الفعالية المرضية للعلاقات الاعتنائية للمؤسسات السياسية ضئيلة جدا. بالمغايرة، ففي المجتمع الاعتنائي، سوف يكون للعلاقات الاعتنائية تأثير أعظم بكثير، وسوف يقود هذا التأثير إلى ترتيبات تقلل من ضغوط النزاع السياسي والقسر القانوني. وسوف يحد المجتمع الاعتنائي من التسليع والمنافسة التجارية على كثير من الأشياء التي لها قيمة. وسوف يطور الممارسات التي تعزز النشاطات الاعتنائية والمناقشة المعقولة في المجتمع ككل.

كيف سيتوافق المجتمع المدني مع ما سماه كين «التنافر المتنامي بين الأسواق التي تتوسع والدولة المحدودة على الأرض؟» [٣٩]. قد توفر منظمات واتحادات مجتمع مدني عالمي ترشده أخلاق العناية شروط الاحترام الفعال للحقوق الإنسانية، بما فيها حقوق عالم مسالم.

لقد جادلت بأن الحقوق تفترض خلفية من التماسك الاجتماعي. والأساس الأكثر ملاءمة لتماسك أو تعاضد كهذا هو الاعتناء القيّم. على أقل مستوى، تستطيع الكائنات الإنسانية، ويجب عليها، أن تعتني بما فيه الكفاية بالكائنات الإنسانية الأخرى، لكي تصون العلاقات بينها، تلك العلاقات التي يمكن داخلها للحقوق أن تُحترم. وعلى مستوى الإمكانية، يمكن للكائنات الإنسانية أن تجاهد لكي تجعل مجتمعاتها أكثر اعتنائية مما كانت عليه سابقا.



9

القوة والعناية وسلطة القانون

يربط نقاد أخلاق العناية في بعض الأحيان هذه الأخلاق بصور لطيفة من الدفء العائلي، ويتعجبون كيف يمكن لأخلاق العناية أن تتعامل بصورة وافية مع العنف. يفترضون أن أخلاق العناية تقتضي سلاما وانسجاما بينما واقع الحياة الإنسانية هو واقع نزاع وحرب. لقد لفت النسويون الانتباه إلى كمية العنف الهائلة التي تحدث ضد النساء والأطفال في علاقات حميمة وفي الاغتصاب أثناء الحرب والترحيل. ويشكك كثيرون في أن أخلاق العناية تستطيع أن تخاطب هذه القضايا. على سبيل المثال، كلوديا كارد تمدح التنظير الذي ينشأ عن الأخذ بعين الاعتبار بصورة جدية العنف ضد النساء والذي يركز على المقاومة عوضا عن الإشراف الاعتنائي. إنها ترى «الإشراف الاعتنائي بالنساء لهؤلاء الذين يستفيدون من الاضطهاد الجنسي كجزء من المشكلة التي يجب على أخلاق العناية أن تعالجها» [1]. وهي أيضا تعتقد أن «الاهتمام بأنواع العنف الذي قاست منه النساء تاريخيا هو كنتيجة لذلك، مهم لتعريف قصور أخلاق العناية» [2].

«بكل بساطة النسويون لا يحاولون تبديل الرجال بالنساء في المواقع الحالية للقوة في تحديد مجرى تطور المجتمع، إنهم يحاولون تغيير طريقة التفكير في هذه المواقع وأنظمتها»

المؤلفة

وعلى الرغم من أنه قد نتفق على أن أنماطا من أخلاق العناية التي تعير انتباها للعنف ضد النساء والعنف بين الفئات والدول في حاجة إلى تحسين فإننا نقترف سوء فهم لأخلاق العناية إذا استنتجنا أنها تفترض أي شيء يشبه الانسجام وغياب العنف. إنها تدرك تماما مدى وجود النزاع العنيف الذي يحدث ضمن العائلات وفي المجتمعات وبين الفئات والدول. كما وضحت سارة رديك في دراساتها الأولية عن الأمومة، وتطورت منذ ذلك الحين، إن العنف جزء من التجربة اليومية لحياة الامومة. فالإغراء لممارسة العنف نحو الأطفال، والأطفال الذين يصبحون عنيفين، جزء من الوقائع اليومية للممارسة الأمومية. ولكن في ممارساتهن اليومية، تحترم النساء معايير اللاعنف non- violence حتى لو لم ينجحن في ذلك دائما [٣].

إن أخلاق العناية ليست مبنية على صور خاطئة للسلام. وهي تستطيع أن تعترف تماما بأن الوالدين يصفعان أولادهما في بعض الأحيان، وأن الأمهات غالبا يضربنهم، وأنه يمكن للأصدقاء أن ينخرطوا في مناقشات مميتة، وأن الأمور الإنسانية مشوبة بالحرب والعنف. ولو فحصنا أخلاق العناية في تطور ضمن السياقات الأولية للعائلات والصداقة، قبل أن تتطور في السياقات الأكثر وسعا، فإنها تستطيع معالجة النزاع العنيف. ولكن أخلاق العناية تحترم معايير العناية. إنها تفهم هؤلاء الذين يستعملون العنف، حتى لو كان هذا الاستعمال بطرق مبررة، كنتيجة للفشل في تطوير طرق مناسبة لتجنب ضرورة ممارسة العنف. أخلاق العناية لا تحول النزاع إلى افتراض هوبزي Hobbsian عن العلاقات العادية بين الأفراد ذوي المصالح الذاتية وحالة الطبيعة. State of Nature هي تضع الخطوط العريضة لكيف يمكن للوالدين أن يتعلما الانضباط وتوجيه غضبهما نحو تعليم الطفل بفعالية السلوك المناسب عوضا عن السماح للطفل باللجوء إلى العنف. وتشدد كيف يمكن لممارسات العناية أن تتغلب على العنف عوضا عن مجرد الرد عليه بالعنف.

إن ما تستطيع أخلاق العناية أن تقدمه هو تقدير إمكانات اللاعنف ومواجهة العنف بطرق مختلفة. هؤلاء الذين يمارسون العنف يطورون طرقا للتعامل مع النزاع تتسق مع أهداف العناية، وعوضا عن اكتشاف طرق تؤذي أو تدمر هؤلاء الذين يصبحون عنيفين، فإنهم يكتشفون

طرقا للسير نحو السلام. قد تضطر ممارسات العناية إلى أن تشمل استعمال القسر أو ضبط شخص ما عنيف أو يهدد باستعمال العنف، ولكن الهدف هو القيام بهذه الخطوة من دون تسبيب الأذى ماديا أو نفسيا. تشرح رديك في تفسيرها للأمومة أنها «لا تنسب النجاح للأمهات. تقريبا كل النساء يتذكرن أن بعض أفعالهن كانت عنيفة» [٤]. إن ما توضحه هو نموذج يرشد التفكير الأمومي وله قيمته، كما نرى في الكمية الهائلة «للأمومة اللاعنيفة والمرنة التي تحدث في ظروف صعبة واستفزازية جدا [٥].

على مستوى الفئات والدول، سوف تعزز أخلاق العناية اكتشاف البدائل اللاعنيفة عوضا عن استعمال القوة العسكرية [٦]. المعارضة اللاعنيفة لا تعني الموافقة. في إمكان أخلاق العناية أن توصي بالعنف عند الضرورة المطلقة، إما لتقاوم اعتداء دولة ما، أو جرائم شخص عنيف، أو اهتياج طفل مدمر. على أي حال، الشيء الذي لا تعمله هو أهداف ومعايير العناية التي يجب علينا أن نصونها والمسؤوليات التي نواجهها لمنع العنف قبل أن يحدث. على كل مستوى، تقدم أخلاق العناية التشكك المناسب عوضا عن تحجيب العنف، وتزود المقاومة المستمرة للممارسات التي تثير، أو تفشل بصورة تنبئية بمنع العنف اللاضروري.

كما رأينا، علينا أن نعترف بالحقوق ضمن إطار ممارسات العناية، بما في ذلك حقوق السلام والأمن الشخصي. وقد تحتاج إلى القوة في بعض الأحيان لكي تتأكد من احترام حقوق كهذه. وهذا لا يُعني أنه يمكن نسيان خلفية العناية.

القانون وتوكيد الحقوق

كل النسويين يشتركون في تعهد لحقوق متساوية للنساء. وهذا دفع الكثيرين إلى أن يشددوا على الإصلاحات القانونية لإخضاع النساء [٧]، وإلى أن يلجأوا إلى القانون كمصدر رئيس لتقدم النساء. ولهذا بدت أخلاق العناية للبعض على أنها سائرة في الطريق الخاطئ، لأن اتجاهها يبدو كأنه يتعارض مع اتجاه العدالة والحقوق والقانون.

المساهمون الأوائل في أخلاق العناية في الحقيقة انتقدوا لغة وتصورات الحقوق. على سبيل المثال، قالت كارول جليجان إن «أخلاق الحقوق وعدم التدخل قد تبدو مخيفة للنساء من حيث قدرتها على تبرير اللااكتراث واللااهتمام» [٨]. وشدد آخرون على الطرق التي يعكس بها القانون والحقوق مصالح الرجال وليس مصالح النساء، وعلى كيف يبدو أن تصور «الحق» بذاته يتضارب مع اهتمامات الاعتناء (انظر الفصل الخامس).

هناك توافق عام على أن الحقوق، سواء الأخلاقية منها أو القانونية، ترتبط بالأشخاص كأفراد، على الرغم من أن بعض المنظرين يدافعون أيضا عن حقوق الفئات. وكثير من الكتاب يعتقدون أن الحقوق تثير الاهتمام بالأفراد حتى بقوة أكثر من تصورات أخرى في النظرية الأخلاقية والقانونية التقليدية. في رأي أنيت باير، «تدفعنا لغة الحقوق، بشدة أكثر من لغة الواجبات والمسؤوليات والالتزامات والتشريع واحترام القانون إلى أن ننظر إلى المشاركين في الممارسة الأخلاقية بوصفهم مجموعة واحدة صاخبة من الكائنات الإنسانية، لا كعائلات أو قبائل أو فئات أو طبقات أو كنائس أو تجمعات أو أمم أو شعوب» [٩]. المغايرة بين السياقات التي درستها أخلاق العناية وكل الاتجاهات الرئيسة التقليدية للعدالة، بالإضافة إلى أن تصورات الحقوق والإلزام والمصالح والقواعد والمبادئ، تبدو واضحة. وهكذا، فإن تركيز أخلاق العناية على العلاقات بين الأشخاص عوضا عن أفراد متميزين وأملاكهما، يبدو متعارضا مع أخلاق الحقوق. القيمة التي تضعها أخلاق العناية على الاهتمام بأشخاص بأعينهم وسياقات واقعية في كل اختلافاتهم، عوضا عن أن نفترض كائنات عقلانية مجردة في ميدان، مثالي أو فرضي، تلقي مزيدا من الشك على قيمة أخلاقيات العدالة والحقوق. وبغض النظر عما إذا كانت الحقوق ترتكز على القواعد الديؤنطولوجية أو المنفعية، فإنها غير مناسبة للتعامل مع العلاقات الواقعية بين الأشخاص الواقعيين. ولهذا فقد تبدو أخلاق العناية معاكسة لاتجاه يجعل القانون والحقوق مركزيين للتقدم.

لقد اعترف البعض بأن النساء وبعض الفئات المضطهدة استعملت لغة الحقوق لتصحيح الظلم وربما تضطر إلى أن تفعل ذلك في المستقبل المنظور. ولكن هؤلاء المهتمين بأخلاق العناية يحثوننا على الأخذ بعين الاعتبار كل

ميادين التجربة الإنسانية - تربية الأطفال، الاعتناء بالناس الاعتماديين والضعفاء، الثقة والارتباط المدني الذي يربط الأشخاص بعضهم ببعض - حيث القضايا الأخلاقية موجودة في كل مكان ومن دون أن يلاحظها أحد ومن دون أن تكشفها أخلاق الحقوق والقواعد. إننا إذا تقبلنا هذه الحجج، فمن السهل أن نرى لماذا ستكون أخلاق العناية مناسبة ليس فقط في ميادين العلاقات الشخصية ولكن أيضا في السياقات الاجتماعية والسياسية. إن القواعد التي تفرض قيودا على أفعالنا تهمل تقييم القضايا الأخلاقية التي تحيط بالاعتناء الجيد وتلقي الاعتناء الجيد، وتنمية العلاقات الجيدة على كل مستوى ممكن، والعيش الجيد مع الآخرين الذين يعيشون معنا. أخلاق العناية تخاطب هذه القضايا.

التقاليد الليبرالية التي طورت الحقوق ضمن إطارها تفترض سياقا من الثقة الاجتماعية، ولكنها قدمت القليل للمساهمة في هذه الثقة. بل ربما ساهمت في تدميرها. إن هؤلاء الذين يدافعون عن أخلاق المنفعة يفهمون مركزية الثقة والترابط الإنساني، وأنه عندما تنهار الثقة أو تفشل، فلن يبقى سوى القليل لاحترام الحقوق. ولكن، إذن، ما هو الشيء الذي تضمنه أخلاق العناية للقانون والحقوق؟ تشكل التفكير التقليدي عن القانون والحقوق تقريبا كليا بوساطة أخلاق العدالة، عندما اعتمد المنظرون على الأخلاق لكي يزودوا الأنظمة القانونية الموجودة بالأسس أو تقييمها أو لكي يوضحوا معالم لأسس أفضل. كان هناك دائما بعض النقاد الذين نظروا إلى الأنظمة القانونية على أنها مجرد نتائج للقوة أو وسائل داعمة لها، بغض النظر عما إذا كانت عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو بأي مزيج منها. ولكن هؤلاء الذين فتشوا عن دور للأخلاق ضمن إطار القانون أو كأساس له، أو كوسيلة تقييم أخلاقية للقانون، تصوروا أن تلك الأخلاق بلغة أخلاق العدالة تتضمن قواعد كلية تعامل الناس بالتساوي، وتعترف بحقوق الأشخاص وتعتمد على القانون وتنفيذه لتأمين حماية الحقوق والقيام بالواجبات. ماذا يجب أن يكون موقف أخلاق العناية من القانون والحقوق؟

في رأيي، إن نقد الحقوق من منظور أخلاق العناية هو نقد للتصور الإمبريالي الذي لعبه القانون في التفكير الأخلاقي. إنه ليس موجة لإسقاط الحقوق في ميدان القانون وإنما لإبقاء التفكير القانوني

حيث يجب أن يكون. في ميدان القانون - إنه يعارض الرأي الذي يتصور القانون والطرق القانونية في التفكير مناسبة لكل المشكلات الأخلاقية.

الانتقادات النسوية للحقوق القانونية

كثير من علماء القانون النسوي انتقدوا تحليلات الحقوق. كما تؤكد إليزابيت شنايدر، «ناظر علماء القانون، خصوصا CLS (الدراسات القانونية النقدية) والعلماء النسويون ادعاءات الحقوق وشككوا في أهمية المحاججة القانونية المركزة على الحقوق» [١٠]. وتلاحظ باتريشا سميث أن رفض الأبوية هو النقطة الوحيدة التي يتفق عليها كل النسويين، وتقول «إن علم التشريع النسوي هو تحليل ونقد القانون كمؤسسة أبوية» [١١]. ولقد بينت التحليلات النسوية كيف أن القانون وأنظمة الحقوق يدعمان الأبوية.

حتى عندما يمنح القانون النساء حقوقا متساوية، فإن الشرطة والمدعي العام والقضاة غالبا يطبقون القانون بطرق تؤيد القوة الأبوية. تقليديا الدولة فعلت القليل لتمنع العنف ضد النساء والأطفال في الميدان «الخاص»، حيث المواطن الذكر كان «رئيس» المنزل وفعليا حاكمه. عندما تحدث أفعال العنف، التي كانت تمنع بين الغرباء، وفي الأسرة، كان القانون يمانع التدخل، وبهذه الطريقة يعيد تثبيت السيادة الذكورية في الأسرة [١٢]. كان النظام القانوني أكثر اهتماما بحماية الرجال البيض من الاتهامات الظالمة من حماية النساء، خصوصا النساء الملونات، من الأذى الأدبي للاغتصاب [١٣].

ليس القانون وحده في الواقع ما يدعم إخضاع النساء، ولكن في رأي مختلف علماء القانون النسويين، فإن النظرية القانونية الحديثة كلها تفعل ذلك، سواء كانت ليبرالية أو غير ليبرالية. على سبيل المثال، ترى روبين وست Robin West أنها «جوهريا نظرية ذكرية» من الصعب تغييرها بقبولها للأطروحة التي تقول إننا أفراد «أولا و... أن الذي يفصلنا بعضنا عن بعض هو إبستمولوجيا وأخلاقيا يسبق الذي يربطنا بعضنا مع بعض» [١٤].

يرى بعض النسويين الحقوق كأشياء جوهريا مجردة وتعكس المنظور الذكوري. والبعض يعتقد أن استعمال مناقشة الحقوق يتطلب حركة اجتماعية لكي توافق أهدافها بصورة غير ملائمة، مع ما يسمح به النظام القانوني

الموجود، ولكنها بهذه الطريقة تعزز النزاع ضمن الحركة وتشل قواها [١٥].
والنسويون المتعاونون مع «الدراسات القانونية النقدية» واتجاهات ما بعد الحداثة، الذين يخضعون ادعاءات الحقوق إلى التحليل النقدي شككوا في قوة فائدة الجدل الذي يركز على الحقوق. ولأنهم ينظرون إلى القانون كتعبير عن القوة عوضا عن الأخلاق أو الحجة الصحيحة، فإنهم يشككون في كل الادعاءات عن الحقوق والحقيقة والموضوعية.

على أي حال، لا تشكل انتقادات السياسة كهذه رفضا للحقوق والقانون من قبل أكثر النسويين، بمن فيهم المدافعون عن أخلاق العناية. عوضا عن ذلك، يمكن تفسيرها كـ (١) طلبات لإعادة صياغة أنظمة الحقوق الموجودة، و(٢) دعوات لإعادة بناء تصور الحقوق، و(٣) توصيات أخلاقية للحد من مد القانون إلى ميدانه المناسب ووضع هذا الميدان في سياق مناسب.

إعادة الصياغة النسوية للحقوق

لقد قدم علم التشريع النسوي تحليلات مفصلة كثيرة عن متطلبات الحقوق المتساوية للمرأة [١٦]. إنه يدرس متى يجب أن نأخذ الاختلافات بين الرجال والنساء، والاختلافات بين بعض النساء الأخريات، في الحسبان. إنه يثير أسئلة حول ممارسة اعتبار الصفات الذكورية المعيار الذي نستند إليه في تحديد خصائص النساء المختلفة، على سبيل المثال قدرة النساء على الحمل، الذي يمثل مشكلة. «لماذا»، تسأل باتريشا سميث، يجب على الحماية المتساوية للقانون أن تعتمد على التشابه الملائم مع الرجال؟» [١٧]. لقد لاحظ البعض أن الرجال يختلفون عن النساء كما تختلف النساء عن الرجال.

تجادل كريستين ليتلتون Christine Littleton أن المطلوب غالبا من مادة الحماية في دستور الولايات المتحدة هو ليس المساواة بالتعامل ولكن المساواة بالضرر الذي ينتج عن المعاملة. وهكذا، إذا أبعد نظام تعويض العمال الجزئيين part - time ويبدو حياديا جنسيا فإن ذلك سوف يؤثر في النساء بصورة سيئة أكثر من الرجال. إن هذا النظام تمييزي. تقول حجة ليتلتون إن الاختلاف يجب ألا يؤدي إلى ضرر، ولكنه يجب أن يكون من دون ثمن costless [١٨]، ويمكن اللجوء إلى حجة أخرى بخصوص الضرر العرقي. بكل تأكيد، قد يحتاج تحقيق العدالة إلى فعل إيجابي،

وهذا يشمل فعل الحكومة، عوضا عن تجاهل الاختلافات فقط. حجج إجازة الحمل وتأمين العناية للأطفال وبرنامج العدالة الرجعية affirmative action تشكل اعترافا موحدا بالمساواة والاختلاف وتتكر أنه يجب الاختيار بينهما. إن أخلاق العناية توضح كيف يجب ألا نهمل نشاطات العناية عندما نفكر في الحقوق والمساواة.

غالبا تساعد الحقوق القانونية في إنجاز جوانب من التعبير الاجتماعي الضروري. ويبين مجال التحرش الجنسي بوضوح قدرة الحقوق القانونية على تحسين حياة النساء. إن أنواع الأذى التي عانت منها النساء لمدة طويلة تحولت، على أيدي علماء التشريع النسويين، إلى نوع من التمييز الذي يمكن الحماية منه قانونيا. تكتب كاثرين ماكينون أن القانون ضد التحرش الجنسي هو اختبار «لإمكانات التغير الاجتماعي للنساء بوساطة القانون» [١٩]. إن النساء اللاتي يخضعن لضغط جنسي مؤذ ومهين في مكان العمل اكتسبن طريقة للحصول على ذخيرة لم تكن ممكنة من قبل.

هناك عدد من الأمثلة عن فوائد الحقوق لتخفيض إخضاع النساء، ولكن غالبا هناك عيوب في هذه الفوائد. على سبيل المثال، الاعتراف بالاختلافات بين الرجال والنساء في حماية البنات بوساطة قانون الاغتصاب الشرعي له حسنات وسيئات. درست فرانس أولسن Frances Olsen قوانين الاغتصاب الشرعية التي «تحمي وتقوض حقوق النساء في آن واحد، وكيف يمكن استعمال حجج الحقوق لدعم أو لمكافحة أو المطالبة بتغيير القوانين» [٢٠]. على الرغم من أن قوانين كهذه تزود الفتيات ببعض الحماية ضد الجنس القسري، فإنها تنتهك خصوصية الحرية الجنسية للفتيات مقارنة بالفتيان، وهي تدعم التنميط الجنسي Sexual stereotype، تكتب أولسن أن أي اعتراف بالاختلاف الحقيقي بين الوضع الحالي للذكور والإناث يصم stigmatizes الإناث ويبقي على استمرارية التمييز. ولكن إذا تجاهلنا الاختلافات في القوة وتظاهرنا بأن وضع الرجال والنساء متشابه فإننا نبقي على التمييز من خلال عدم تمكين أنفسنا من القيام بتغير فعال [٢١].

ومع ذلك، فإن الإصلاحات تحدث، وهذه الإصلاحات تغير حياة الناس، ويمكن ملاحظة بعض الإصلاحات أكثر من غيرها. إن منظور أخلاق العناية يساعد على تمييزها. بعض التوصيات في تغيير تشريع الاغتصاب القانوني

التي اعتبرتها أولسن تشمل السماح للمرأة القاصر بالسيطرة على قرار ما إذا كانت ستستمر في الدعوى، واعتبار توصيف الفتاة للمواجهة الجنسية كإجراء طوعي أو جبري أو حاسم. وعلى الرغم من أن المساعي الأساسية يجب أن تكون خارج نطاق القانون - تمكين النساء عموما وتحويل الجنسانية من عنف وسيطرة جنسية إلى تهيج جنسي متبادل - لكن التغيرات التي يمكن للقانون أن ينجزها قد تكون مهمة.

لقد طالب النسويون بالإصلاح في نواح كثيرة في القانون. في مجال قانون الاغتصاب، مثلا، تساءلوا: لماذا يجب أن نتوقع من النساء «أن يحاربن كالرجال» لكي يبرهن على القسر في ظروف حياتية خطيرة حيث مغتصبوهن غالبا أقوى منهن؟ لقد وضح القانون التشريعي النسوي كيف أن القوانين التشريعية والمحاكم تستعمل معايير بخصوص الاغتصاب والموافقة والقوة والمقاومة والمعتقد المعقول لا تأخذ بعين الاعتبار وجهات نظر النساء. إن المعيار القانوني هو الذي يقول إن الإنسان المعقول هو الذي يقاتل المقاتل، على الرغم من أن كثيرا من النساء نموذجيا لا ترد على الحالات التي تهدد بالخطر بالقتال. كما عبرت سوزان استريخ Susan Estrich عن هذه النقطة، «يبدو أن المرأة المعقولة ليست تلميذة مدرسة «مخنثة» إنها رجل حقيقي» [٢٢]. إن الحاجة إلى تغيير معايير كهذه واضحة.

الحركة الارتجاعية لبرنامج الحكم الداعم جعلت، سياسيا، الدفاع عن المساعي الإيجابية للتغلب على المساوئ الجنسية والعرفية أكثر صعوبة. ولكن هناك عزما قويا لدى النسويين، بمن فيهم المدافعون عن أخلاق العناية، للحفاظ على الحقوق التي أنجزت. من أكثر الحقوق أهمية بالنسبة إلى النساء هو حق التناسل. هناك توافق عام على أن حق التناسل هو شرط أولي لأكثر الحقوق الأخرى للنساء، ومع ذلك فهو مهدد باستمرار. ولأن القدرة على إنجاب الأطفال هي قدرة بالغة الأهمية، تمتلكها النساء ويفتقدها الرجال، ولأنها كانت طوال التاريخ تحت سيطرة الرجال، فإن عدم رغبة كثير من الرجال في منح حق التناسل للنساء تبدو عميقة بصورة خاصة. وبغض النظر عن كم نقدهم لعيوب لغة الحقوق في مخاطبة المجال الكامل للاهتمامات الأخلاقية، فإن المدافعين عن أخلاق

العناية يشتركون في عزمهم على تطوير وحماية حقوق النساء للسيطرة على جنسانيتهن أو قدراتهن التناسلية وتجنب تسليع النساء كأشياء جنسية أو تناسلية (٢٣).

هناك كثير من الطرق التي يمكن بها للقانون ذاته أن يكون أكثر تقبلا للقيم المؤسسة في تبني العناية، على سبيل المثال، في معالجة أضرار لغة الكراهية أو في ابتكار طرق مرضية أكثر من الطرق الموجودة حاليا لمعالجة الإساءة الجنسية للأطفال (٢٤). تبين سلمى سيفنهايزن مدى نقص الاتجاهات القانونية في معالجة النزاعات التي تتعلق برعاية الأطفال ومدى أفضلية الحجج المستنيرة بأخلاق العناية (٢٥). كما تقول، القانون العائلي «يعطينا توضيحا كاملا لقيود وأخطاء التفكير من وجهة نظر الحقوق المتساوية» (٢٦). المناقشة القانونية غالبا تؤدي إلى التشريع القانوني للحياة اليومية Juridification of daily life (٢٧)، و«الوهم بأن قضايا التربية الوالدية يمكن تحديدها في مكان خال من القوة». وهي تغلق عينها عن الحجج التي تتعلق بالعناية والمحبة والعلاقة الإنسانية من دون تحديد مكان أخلاقي لأفكار الارتباط مع الآخرين. وتختتم بقولها، «إن أخلاق العناية شرط لسياسة حيوية ومبدعة تمنع طمس اهتمامات النساء والأطفال تحت بنيان الأخلاق الكلية للحقوق المتساوية وتمنع الكائن الذكوري القانوني، ضمنا أو علنا، من الاستمرار بجعل نفسه معيار الأمور المميزة» (٢٨).

على أي حال، لأن ما يريده المدافعون عن أخلاق العناية هو الاحتفاظ بالقانون وإصلاحه، لا الاستغناء عنه. وأصوات قوية مختلفة أيضا ذكرت النسويين بمركزية حجج الحقوق في حركات العدالة الاجتماعية، كما بينت تجربة كثير من النساء والأقليات، الأشخاص الذين يقاسون من السيطرة بسبب العرق أو الجنس أو الميل الجنسي يفكرون بصورة مفيدة في لغة الحقوق ليقاوموا عدم الاحترام الذي يواجهونه (٢٩). ومن وجهة نظر مختلفة عن رأي «الدراسات القانونية النقدية» لانتقاء الحقوق، تحاجج باتريشا ويليمز بأن لغة الحقوق كانت أسلوبا من المحادثة الفعالة للسود (٣٠). يمكن للفئات المهمشة أن تصف حاجاتها بإسهاب، ولكن هذا النمط من المحادثة غالبا ليس فعالا، على عكس تجربة الأفارقة

الأميركيين. تؤكد ويليمز أن ما نحتاج إليه هو «آلية سياسية تستطيع مواجهة نكران الحاجة»، وللحقوق القدرة على فعل ذلك [٣١]، وأيضا تحذر أوما ناريان ضد تضعيف التعهدات النسائية للحقوق. وهي تصف المشروع الاستعماري لنكران حقوق المستعمرين بناء على اهتمام والدي بمصلحتهم. في مقاومة هذا النكران ساهم جدا اللجوء إلى محادثة الحقوق من قبل المستعمرين في تحريرهم. وبالتالي، كان التوكيد على حقوق النساء مهما للنساء في معارضة الآراء الأبوية التقليدية التي كانت منتشرة غالبا بين المجتمعات المستعمرة سابقا [٣٢].

هناك إجماع واسع بين النقاد النسويين للحقوق، على أن الحقوق ليست خالدة أو ثابتة ولكنها خلافية ومتطورة. فالحقوق تعكس الواقع الاجتماعي ولديها القدرة على أن تقلل الاضطهاد الحقيقي. وإنجاز الاحترام للحقوق الأساسية هو غالبا هدف ينظم الصراعات السياسية، وكثير من الإنجازات الجوهرية من قبل الفئات المحرومة ترتكز على الكفاح من أجل العدالة والحقوق المتساوية. والمدافعون عن أخلاق العناية لا يقترحون أنه يجب التخلي عن هذه الإنجازات والأهداف. ولكن من ناحية أخرى، فإن الحقوق قد لا تخدم بصورة حسنة المجال الكامل لاهتمامات النسويين الأخلاقية والسياسية، ولا يجوز لإطار الحقوق والعدالة أن يكون المحادثة المركزية لنظرية الأخلاق والسياسة. الحقوق اهتمام واحد من اهتمامات أخرى، وليس المفتاح للتغلب على إخضاع النساء وبناء مجتمعات أفضل من منظور العناية، إن الشخص الذي ننظر إليه ككائن يمتلك حقوقا فردية في تقليد النظرية السياسية الليبرالية هو تجريد مضلل اصطناعي. قد نقبل هذا التجريد لفائدته في بعض الأغراض القانونية والسياسية [٣٣]، ولكن علينا ألا نفترض أنه كاف لنظرية الأخلاق أو حتى للنظرية السياسية عامة.

تصورات ثانية لتصور الحقوق

جادل بعض المنظرين القانونيين النسويين بأن الحقوق في حاجة إلى إعادة تصور أساسية. هناك حجة ترتبط بالحجة السابقة عن فائدة الحقوق فى الحركات الاجتماعية، وهذه الحجة تقول إن علينا إعادة تصور الحقوق

كتصور غير مثالي. عوضا عن التفكير في الحقوق كجزء من نظام منسق من الحقوق والحريات صممت لعالم مثالي من العدالة الكاملة، علينا أن نفكر في الحقوق كقيم تعكس الواقع الاجتماعي وقادرة على تقليل الظلم والاضطهاد الواقعي (٣٤).

تنتقد مارثا مينو لغة الحقوق لأنها تتجاهل العلاقات وتجادل بأن علينا ألا نهمل العلاقات الاجتماعية للقوة والامتياز التي تبنى داخلها الحقوق الفردية. وهي تدافع عن تصور «الحقوق في العلاقات» الذي يمكن استعماله ضد الأنماط الاضطهادية للقوة الخاصة والعامة. نحن نحتاج، هي تكتب، إلى «تغيير في النموذج الذي نستعمله لتصور الاختلاف، تغيير من التركيز على التمييز بين الناس إلى التركيز على العلاقات التي نلاحظ ونصنع التمييزات ضمنها» (٣٥) على سبيل المثال، في الأسرة حددت لغة الحقوق «أعباء الاختلاف للنساء والأطفال» (٣٦)، ولكن مجرد مد الحقوق الحالية من الرئيس الذكري للأسرة إلى الأعضاء الآخرين «لا يعترف بالحالات الخاصة للنساء وحاجات النساء والأطفال - ويهمل أهمية العلاقات ضمن الأسرة» (٣٧). على أي حال، إنها تريد أن «تنقذ» الحقوق، لا أن تتخلى عنها، لأنها ترى «شيئا قيما جدا في طموحات الحقوق، وشيئا قابلا للإهمال الكلي للقوة المفروسة في توكيدات حاجات الآخرين، ولهذا يجب ألا نتخلى عن لغة الحقوق» (٣٨).

وأيضا نحتاج إلى إعادة تصورات بطرق صياغة الحقوق وفقا للأصناف المعطاة. لقد حللت كيمبرلي كرنشو Kimberly Crenshaw الطريقة التي ينشأ بها القانون المضاد للإدارة antiadministration law بتعريف مقولة كالعرق أو الجنس كقاعدة لاقتراف تمييز خطأ، واكتشاف تصحيح لهذا الخطأ. وهي تبين كيف أنه يتجاهل ما تسميه تقاطع المقولات. على سبيل المثال، كانت النساء ذوات اللون الأسود مهمشات ليس فقط من قبل المحاكم، ولكن أيضا من قبل النظرية النسوية والسياسية المضادة للعرقية، لأن تجربتهن بالعرق والجنس تتقاطع، واستبعدت هاته النسوة عن نماذج التمييز الجنسي ضد النساء ذوات اللون الأبيض، وعن نماذج التمييز العرقي ضد الرجال السود (٣٩). يجب تصحيح هذه التشوهات وهي تحدث في مقولات عديدة.

تحديد مدى سلطة القانون

على مستوى النظرية الأخلاقية، كما رأينا، هناك تقدير للحقوق والعدالة بالإضافة إلى تطور أخلاق العناية.

ويمكن تفسير أخلاقيات العدالة بنوع من التأكيد كتعميمات على كل طرق التفكير الأخلاقي التي طُورت في سياقات القانون والسياسة عامة. إن المدافعين عن أخلاق العناية يقاومون امتدادا كهذا للاتجاهات الأخلاقية، وينظرون إليها كاتجاهات غير مرضية لسياقات عديدة. ولكن هذا لا يتضمن أنه يمكن الاستغناء عن العدالة والحقوق الأخلاقية. على الرغم من أنه تمكن المحاججة، كما اقترحت، بأن سياق العناية هو السياق الأوسع الذي فيه يجب تطوير العدالة، لكننا نستطيع أن نعترف بأن العدالة جوهرية للنظرية الأخلاقية الوافية.

نستطيع أن نتفهم أننا في حاجة إلى أكثر من أخلاق العناية التي طُورت في مراحلها الأولى لتقييم الترتيبات الاجتماعية الاضطهادية، ولمعالجة أنواع أخرى من المشكلات [٤٠]. لقد جادلت أليسون ياغر بأن «ضعف التفكير الاعتنائي يكمن في أن انتباهه إلى خصوصية الحالات وفرديتها يبعد انتباهنا عن صفاتها العامة كالمؤسسات الاجتماعية والتجمعات التي تعطي بنيتها والكثير من معناها» [٤١]. وبينت ماريلين فريدمان لماذا تعتقد أن «التصورات التقليدية عن العدالة والحقوق قد تنجح أكثر من أخلاق العناية في معالجة مشكلات العنف» [٤٢]. وآخرون حاججوا بأنه يجب مد العدالة إلى الأسرة [٤٣]، وأن يعاد تصورها لتناسب الأسرة [٤٤]، ولكن مع وجوب الاحتفاظ بها.

عندما تصبح التصورات التي تحدد كيف يجب دمج العدالة والعناية أكثر تطورا، يمكن اكتشاف إمكانات للاتفاق على الأولويات التي يجب أن تحكم الميادين المختلفة. في كتابها «الحكم الذاتي والجنس والسياسة» [٤٥]، Autonomy, Gender and Politics تقدم ماريلين فريدمان ترتيب أولويات كهذه لقيم مختلفة لميادين مختلفة تتسق تماما مع الحجج التي طرحتها [٤٦]. فهي تجادل بأنه في معالجة النساء اللواتي تعرضن للضرب واللواتي اخترن البقاء مع شركائهن الذين يسيئون إليهن، يجب على الدولة الليبرالية، بوساطة نظامها القانوني،

أن تعالج العنف العائلي، كأي عنف آخر، كجريمة ضد المجتمع. وعلى الرغم من أنه قد يبدو أنه يضحي بالضحية أكثر من اللازم، فإنه يجب على النظام القانوني أن يحكم على المسيئين بالضرب بغض النظر عما إذا قدم ضحاياهم دعاوى ضدهم أم لا، لأن هذا الإجراء برهن على أنه يقلل من المستوى العام من العنف ضد النساء. على القانون أن يطلب من الضحايا أن تشهد، حتى ضد إرادتها، للأسباب نفسها. وعلى أي حال، تحاجج فريدمان بأن قيما أخرى يجب أن ترشد القانون في الخدمات الاجتماعية. على الاعتنائيين المهنيين أن يكون هدفهم مساعدة الضحايا الفعليين للعنف العائلي، وأن نفترض أنها (الضحية) تعرف ما تريد أكثر منهم، وعليهم أن يتقبلوا تفسيرها للحالة من دون أن يحاولوا تجاوز قراراتها.

ربما يمكن لكثير من النقد، من وجهة نظر أخلاق العناية، أن يبدي مقاومة للفكرة التي تقول إنه يجب على الاتجاهات وتصورات القانون والحقوق أن تتوسع لكي تشمل كل الأخلاق والتفكير السياسي. فهذا ليس موجها لإسقاط الحقوق في ميدان القانون، ولكن لتحديد التفسيرات القانونية لميدان القانون، عوضا عن افتراضها أيضا مناسبة لكل المشكلات الأخلاقية الأخرى. حالما نفكر في إطار القانون والحقوق كإطار يجب تحديده إلى مدى ضيق من الاهتمامات الإنسانية نوعا ما، عوضا عن أن يكون الميدان المناسب الذي فيه تفسير كل المشكلات الأخلاقية والسياسية، فإنه يمكن لاتجاهات أخرى أن تصبح مثيرة للانتباه، ويمكن للتنظيم السياسي والاجتماعي أن يرتكز على أهداف واهتمامات أخرى، وعلى أهداف الحقوق أيضا.

وبالإضافة إلى ذلك، هناك فهم عام أن الذات العلاقاتية التي يتصورها المدافعون عن أخلاق العناية - وليس الفرد المجرد في نظريات العدالة التقليدية - يجب على هذه الذات العلاقاتية، بكل تأكيد، أن تسمح للشخص المغروس في علاقات أن يغير وضعه: أن يتحرر من الجماعات الأبوية وأن يغير الروابط الاجتماعية الاضطهادية. ليست هناك حاجة إلى إعادة صياغة المناشدات للحكم الذاتي والحقوق ولكن علينا أن نتجاهلها (انظر الفصل الثالث).

قد نرى تمثيلا موضحا لبعض من هذه القضايا في المساعي الجارية حاليا لتنفيذ حقوق الإنسان على المستوى العالمي. قد تفيد هذه المساعي النساء بطرق عينية، وذلك بالمطالبة بإنهاء انتهاكات حقوق الإنسان، كالتي تحرم النساء من التصويت أو تجبرهن على الزواج ضد إرادتهن. ولكن يمكن للمنافسة السائدة في مجال حقوق الإنسان أن تحجب انتباهنا أيضا عن القضايا الملحة التي لا تمكن صياغتها بأحسن حال بلغة الحقوق الإنسانية، كحاجة النساء إلى مكانة أفضل واعتبار أفضل ضمن عائلاتهن والجماعات. أو إلى التصور الاقتصادي التعاوني المشترك مع نساء أخريات، أو إلى صور أكثر تمكينية في الإنتاج الإعلامي الذي يشكل مواقف المجتمع النفسية [٤٧].

نحن دائما في حاجة إلى صنع اختيارات إذا كان علينا أن نفسر قضايا مختلفة مبدئيا كقضايا عدالة حقوق أو كقضايا تجب معالجتها من منظور العناية. قد يعتقد المدافعون عن العناية أن الأشخاص في الواقع ليسوا الكائنات المجردة المنكمشة على ذاتها التي تتصورها النظريات الأخلاقية التقليدية، وأنه يجب ألا نفكر فيهم ككائنات كهذه بحكم الضرورة إلا لأغراض قانونية محدودة. وهم يجادلون بأنه إذا تبنينا تصورات للأشخاص والعلاقات الإنسانية والأخلاق، عندئذ ستبدو التصورات المغايرة لتصورات العدالة والحقوق غالبا أكثر ملاءمة. على سبيل المثال، قد نحتاج إلى أن نعير انتباهنا الأشد إلى الترتيبات الاجتماعية للعناية وتربية الأطفال والطرق التي تُشكَّل بها ثقافة المجتمع، وبإمكانها أن تنتج تغيرا اجتماعيا. هذا لا يتضمن أن الحقوق لن تكون مهمة، ولكن قد تبعدهم عن مركز الانتباه. فقد تنتج أخلاق العناية مع مرور الزمن تحولا يجعل حتى النظام القانوني ذاته أقل مركزية وتأثرا بالماضي، لأن طرقا أخرى من التأثير في المواقف النفسية والأفعال والممارسات سوف تلعب دورا أوسع.

أخلاق العناية والخصوصية

من الأسئلة الجوهرية للتنظير النسوي أسئلة تتعلق بطبيعة الظاهرة السياسية وطريقة تحديد التمييز العام والسياسي، من ناحية، والشخصي الخصوصي، من ناحية أخرى [٤٨]. البعض عبر

عن القلق: لأن أخلاق العناية وأنواعا أخرى من التقليد النسوي، تجعل الحدود بين العام والخاص غامضة، وهذا يهدد الخصوصية privacy.

واحد من شعارات الحركة النسوية التي ابتدأت في الولايات المتحدة في أواخر الستينيات من القرن الماضي كان: «الشخص هو كائن سياسي». تزامنت هذه البصيرة مع فكرة أن قوة الرجال الأكثر عظمة - سياسيا واقتصاديا واجتماعيا - أثرت في الطرق التي قاستها النساء من السيطرة في الإطار الذي يفترض أنه شخصي وخاص والميدان اللاسياسي في الأسرة، وكيف أن تأثير قوة الرجال في حياة النساء الشخصية بدورها قيدت قدرات النساء وعطلت تطورهن في السوق التجارية في الميدان العام.

ومنذ ذلك الوقت ابتدأ النسويون في إعادة دراسة وإعادة التفكير بشأن التمييز بين العام والشخصي. هناك إجماع واسع على أن التصور التقليدي غير مُرض. على الأقل، النساء يحتجن إلى حماية عامة ضد العنف. الآراء التقليدية التي تقول إن البيت هو قلعة الرجل ولا يمكن للقانون أن يدخله عنوة، وأن الرجل سيكون الحامي لأسرته، تركت النساء والأطفال ضعفاء في البيت وخارج البيت. كانت النساء معرضات للنقد إن ظهرن في القطاع العام، خاصة بعد غياب الشمس ومن دون حماية ذكرية كافية، وهكذا قيدت نشاطاتهن. وفي كثير من أرجاء العالم مازالت النساء يخضعن لعنف عائلي وأنواع أخرى من العنف على مستوى واسع جدا لأن الإطار العام للقانون لا يحميهن.

من ناحية أخرى، كثيرا ما يتدخل القانون في قرارات المرأة الخاصة التي تتعلق بالتناسل وبالسلوك الجنسي الخاص لكل من الرجال والنساء، ويفرض القانون قيودا على الزواج بكل أنواع الطرق [٤٩]. نحن في حاجة إلى إعادة التفكير لكي نحقق قدرا أكبر من الاتساق والإنصاف والتأني بطريقة حماية القانون للخصوصية والعائلات وأعضائها. ونحن نحتاج إلى أشياء تتجاوز القانون لنشر المساواة الجنسية عموما.

لقد قطعت أخلاق العناية مسافة أطول من الليبرالية النسوية في إثارة أسئلة بشأن الحدود بين إطار المنزل والإطارات السياسية، وهي تجادل بأن قيم وممارسات العناية الأكثر بروزا في العلاقات الشخصية لها منظمات أساسية للحياة الاجتماعية والتنظيم السياسي.

على أي حال، يسعى النسويون عموما والمدافعون عن أخلاق العناية إلى تشكيل تصورات بديلة عن الخصوصية لها، كما يتهمهم البعض، بإلغاء الخصوصية (٥٠). امتلكت النساء تقليديا قدرا قليلا من الخصوصية، حتى في البيت. النساء لا يردن أن يضحين بمثال الانتماء والعناية مقابل طلبات أنانية لأن تترك وشأنها، ولكن الأدوار الثانوية والاعتنائية التي فرضت عليها حرمتها - إلى حد كبير - من الخصوصية. العدد الكبير من النساء الآن في سوق العمل مازلن يتحملن مسؤوليات المنزل الثقيلة التي تحرمهن من الفرص المتساوية للاستفادة من الخصوصية (٥١).

ويعتقد عدد من المنظرين النسويين الذين يمكن وصفهم بالنسويين الراديكاليين بأن الجنسانية وطريقة تركيبتها الاجتماعية هي أعمق سبب لمكانة النساء الثانوية. وفقا لهذا الرأي، تطورت الجنسانية الذكورية بطريقة جعلت السيطرة على النساء جوهرية لها، وغالبا تجنس sexualized العنف، خاصة ضد النساء. بالنسبة لكثير من النسويين الأدبيات الإباحية pornography التي تغذي هذه التركيبة والعنف ضد النساء الذي يبين هذه التركيبة هي عوامل مساهمة قوية في السيطرة الذكورية وتضعيف المرأة. ولهذا الجنسانية التي كنا نظن أنها غالبا كالميدان الأكثر خصوصية تبدو الآن في الواقع أهم عامل في بناء الجنس الذي يتخلل كل المجتمعات ويعطي الرجال القوة للسيطرة على النساء في معظم مجالات الحياة، العام وأيضا الخاص. وكما عبرت عن هذه النقطة كاثرين ماكينون، تنفصل النساء عن الرجال بواسطة الجنوسة gender، وأصبح الجنسان كما نعرفهما الآن، بواسطة متطلبات النوع المسيطر، الجنسانية المغايرة heterosexuality، التي تؤسس institutionalize السيطرة الجنسية الذكورية والخضوع الجنسي الأنثوي. إذا كان هذا صحيحا، فإن الجنسانية حجر الأساس في التفرقة الجنوسية» (٥٢). ولكن آخرين يشكون في أن يكون أي عامل أهم بكثير من عوامل أخرى كثيرة.

كثير من النسويين لا يتوقفون عند نقد نمط تحديد الخطوط التقليدية بين العام والخاص. هذا يتعلق بإعادة التقييم النسوي للقيم الأخلاقية للإطار الشخصي وبإعادة التفكير في النظرية الأخلاقية التي ترتبط به. وهكذا، يتم تحويل معنى «السياسي» بعد إنجاز تحويل رأينا بالنظرية الأخلاقية والأشخاص والقيم والعلاقات الاجتماعية.

ما بعد الحداثة وأخلاق العناية

عدد من أنواع كثيرة من المنظرين النسويين (٥٣)، بمن فيهم بعض المنظرين الذين طوروا أخلاق العناية (٥٤)، تأثر بما بعد الحداثة. لقد ساعدت انتقادات من قبل كتاب مثل فوكو وديردا وريتشارد رورتي وليوتارد لادعاءات عصر التنوير عن الحقائق العقلانية والكلية، كثيرا من النسويين على أن يفككوا التصورات والافتراضات الجنوسية التي سلموا بها وكأنها حقائق يقينية. عوضا عن الادعاءات المنحازة للفهم العقلاني والأزلي والكلي، فإن ما بعد الحداثة وكثيرا من النسويين يقدمون نقدا اجتماعيا، من وجهات نظر ثقافية وعرقية متعددة، متصدعا وسياقيا وتعدديا وارتجاليا. واعتقدوا أن لمحات وكولاجات collages من الملاحظات غالبا تنورنا عقليا أكثر من التجريدات الجامعة totalizing والمضللة.

على أي حال، لم يجد كثير من النسويين في مشروع إعادة البناء، موقف ما بعد الحداثة مفيدا جدا. فالمحاولات لتصميم توصيات معيارية ونظام اجتماعي أكثر ترحيبا بالنساء والفئات المحرومة سقطت ضحية أسلحة التهكم والتفكيك نفسها التي استخدمت ضد النظرية والنظام التي هدفت إلى تبديله. بالنسبة إلى عدد من النسويين، بدا أن اتجاهات ما بعد الحداثة لا تسهم بصورة كافية، بل بصورة أقل، في أهداف النسوية. يخشى المنظرون أن احتفال ما بعد الحداثة بالتفكيك يقوض المساعي السياسية لمقاومة هيمنة الشركات التجارية الرأسمالية ولتحقيق التقدم. والبعض يخشى أنها تهدم مساعي تطوير أخلاق العناية.

إن ما يريده النسويون، كما تحاجج نانسي هارتسوك Nancy Hartsock ليس الرفض الأحادي الجانب والإجمالي للحداثة، وإنما تحويل علاقات القوة، ولتحقيق هذا الهدف «يجب أن ننخرط في العملية التاريخية والسياسية والنظرية لتأسيس أنفسنا ككائنات فاعلة» تنخرط في صنع عالم مختلف. وهي تعترف بأن البعض سوف يرفض رأيها على أنه رأي «يدعو إلى بناء حوار آخر جامع وكلي وبطريقة مضللة»، ولكنها ترفض الرأي الذي يقول إن فكر عصر التنوير وتفككيات ما بعد الحداثة هما البديلان الوحيدان. من غير المحتمل لأعضاء الفئات المهمشة والمضطهدة

أن يظنوا أنفسهم أنهم «الإنسان» الكلي، ومع ذلك يستطيعون أن يضعوا ويصفوا تجاربهم وأن يعملوا على تحويل العمليات السياسية المغروسين فيها [٥٥]. كثير من النسويين الآخرين يقدرون مساهمات ما بعد الحداثة ولكنهم يدركون نقاط ضعفها. سلمى سيفينهايزن تصل إلى استنتاج أن «فلسفة ما بعد الحداثة قدمت تحذيرا مهما ضد الخطر والأخطاء الكامنة في أخلاق العناية النسوية»، إذا تقولب النساء في هوية أحادية تقليدية. ومن ناحية أخرى، تستطيع أخلاق العناية أن تجعلنا ندرك قيود ما بعد الحداثة كاصطلاح معياري للنسوية [٥٦]. يهدف المدافعون عن أخلاق العناية إلى التقدم في الفهم المعياري لكي يؤثر فعليا في الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية.

أخلاق العناية والقوة

في رأيي، يجب على أخلاق العناية ألا تتجاهل، وهي لا تتجاهل، أن القوة هي القدرة الحقيقية التي تعاكس توصيات الأخلاق، حتى ولو كانت مقنعة، ولا تهمل أنظمة القوة التي تبقي الاضطهاد في مكانه. ولكن الاهتمام بأن التركيز على العناية يحجب وقائع القوة يعيد بعض النسويين إلى النظرية السياسية بالمعنى التقليدي الأقوى، لأنهم ينظرون إلى السياسة جوهريا كقوة ولأنهم يركزون عليها. كما تقول كريستين ديستيفانو Christine DiStefano، «القوة بالإضافة إلى تصورها المتعلق بها، السياسي، هي موضوع الفلسفة النسوية» [٥٧]. ولكن، القوة ذاتها هي تصور يتعرض الآن إلى إعادة التصورات، غالبا بمساعدة وجهات نظر أخلاق العناية. وفي معالجة أولوية، حللت نانسي هارتسوك الشيء الذي اعتبرته البديل النسوي لمعيار تصور القوة على أنها القدرة على السيطرة، كالقوة فوق الآخرين. اكتشفت أن عددا من المنظرين النسويين يكتبون عن القوة كقدرة أو جدارة، أو «القوة الآن» عوضا عن «القوة فوق» power over، وهي طورت هذه الفكرة البديلة [٥٨]. ودرس النسويون أيضا القوة لتمكين empower الآخرين، والقوة التي هي جزء من الاعتناء، هؤلاء الذين يقدمون العناية وهؤلاء الذين تستدعي حاجاتهم العناية.

ومنذ زمن أحدث درست إمي آلن Amy Allen ثلاثة تصورات للقوة يعتمد عليها الآن النسويون في عملهم. إنهم يدركون القوة كمصدر، كسيطرة، وكتمكين. وهي ترى النوع الأول غير كاف لأنه يقترح أنه يمكن «امتلاكها وتوزيعها وإعادة توزيعها، بينما النوعان الثاني والثالث غير مرضيين، لأن كلا من هذين التصورين يشدد عل ناحية واحدة من القوة ذات العلاقات المتعددة التي يحاول النسويون فهمها» [٥٩]. وهي تناقش عمل فوكو وجوديث بتلر Judith Butler. وهنا أرنديت Hannah Arendt وتطور تصورها الشخصي الذي يبني القوة كـ «علاقة عوضا عن ملك»، ولكنها تتجنب الميل لأن تعتبر «جانبا من القوة كالسيطرة أو التمكين، على أنه القوة بكليتها» [٦٠].

إن نقاد النسوية لمشروع نقل قيم العناية والاهتمام والثقة والترابط في الحياة العامة والسياسية يثير القلق حول أن هذا النقل قد يؤدي إلى تجاهل القوة، خصوصا بمعنى القدرة على السيطرة التي يمكن أن تنظم ضد التقدم. ليس هناك شك أبدا في أن حركة ارتجاعية Backlash ضد التقدم الذي أحرزته النساء حدثت بالإضافة إلى المكاسب التي أنجزت في العقود الحديثة. ولكن الدفاع عن الرأي الذي يقول إنه يجب على الحياة السياسية أن ترشدها قيم عناية وثقة بقدر أكبر في الوقت الحالي لا يتضمن بأي طريقة طراوة العقل softheadedness في معالجة العقبات التي يجب على النسويين توقعها في محاولتهم لتحويل المجتمع.

هناك كثير من أنواع الصراعات الاقتصادية والدينية والإثنية التي تحزب العالم والتي يعتقد بعض النسويين أن أخلاق العناية غير مؤهلة لمخاطبتها. ولكن أخلاق العناية قادرة على دراسة الأنظمة الاجتماعية للقوة التي فيها تزدهر العلاقات الاجتماعية [٦١]. وليس هناك ما يسم أخلاق العناية بطراوة العقل. وكما يشدد كتاب مختلفون، فإن الحياة العائلية وتربية الأطفال حافلتان بالصراع. في بعض الأحيان يجب علينا أن نؤسس القواعد وننفذها ويجب علينا فرض العقوبات. ولكن لدى الخبراء في مهارات العناية، وفي حل النزاعات قبل أن تصبح عنيفة، وفي حل الخصومات بين هؤلاء الذين يضطرون للبقاء ولكن يجب أن يتعلموا التعايش بعضهم مع بعض، لدى الخبراء الكثير من المعرفة، وعليهم أن

يوصلوا هذه المعرفة إلى صناع الصلح وحماة الصلح في ميادين أخرى [٦٢]. كما تتصور الآليات الدولية في معالجة النزاع وإقناع هؤلاء الذين ليسوا جزءا من النزاع بأن يقدموا المال والمحترفين الذين نحتاج إليهم لضبط العنف ونشر التسامح، إن هذه الآليات سوف تعتمد بكثرة على المواطنين الذين يهتمون بالضحايا المحتملين، ويرغبون في منع معاناتهم ويفهمون ما الأشياء التي يجب إنجازها [٦٣]. قد يكون هذا العامل، وهو الترابط مع كائنات إنسانية أخرى، أكثر أهمية من مجرد اعتراف عقلاني بالحقوق الليبرالية المجردة، على الرغم من أن التقدم في تفهم واحترام حقوق الإنسان أيضا مهم بكل تأكيد.

بالإضافة إلى ذلك، وفي مواجهة القوة التجارية التي تهدد بالطغيان على السياسة وأيضا على جوانب أخرى من الحياة العالمية بأيديولوجية الداروينية الاجتماعية، فإن الفردية الليبرالية تقدم دفاعات ضعيفة (انظر الفصل السابع). فغالبا ما تمارس الشركات القوة التجارية عن طريق الإرضاء عوضا عن الإكراه. وتستطيع أن توسع مداها وتأثير قيمتها بطرق متعددة من دون انتهاك الحقوق الليبرالية. الشيء الذي نحتاج إليه لكبح توسعها الاستعماري هو التأكيد على قيمة بديلة كالعناية والثقة والتعاضد الإنساني.

التوقعات المحتملة للتغير السياسي

تحاول النسوية إسقاط هرمية الجنوسة التي احتفظت بأشكال مختلفة بقوتها وتخللت كل الجوانب لكل مجتمع معروف طوال التاريخ الإنساني واستبدالها بالمساواة. هذا سوف يحتاج إلى تحويل الشيء الذي نسميه المعرفة وتحويل الطرق التي يفكر بها الناس ويسلكون على كل المستويات، وتحويل كل المؤسسات والثقافة والمجتمع تقريبا. إن القيام بهذا الفعل، هو بكل تأكيد، ثوري ولا يمكن أن نتصوره كحادثة تاريخية يمكن إنجازها بسرعة. وبكل بساطة، النسويون لا يحاولون تبديل الرجال بالنساء في المواقع الحالية للقوة في تحديد مجرى تطور المجتمع، إنهم يحاولون تغيير طريقة التفكير في هذه المواقع وأنظمتها. تحاول أخلاق العناية أن تغير التقديرات والتوصيات المعيارية السائدة.

إن المدافعين عن أخلاق العناية الذين يرفضون تحذيرات ما بعد الحداثة بخصوص طرح أي بدائل. ولبدائل الحداثة الفاشلة يقترحون، أن أهدافا قابلة للتصور وبعيدة المدى كهذه، هي بمنزلة نهاية السيطرة والاستغلال والهرمية كصفات كامنة في المجتمع. إنهم يفتشون عن تنظيم للمجتمع وفقا لأسس التعاون التي تعزز الثقة المتبادلة والاعتناء. على سبيل المثال، قد يسعى النظام السياسي الديموقراطي لمعاملة المواطنين بالتساوي، ولكن قد يفترض مصالح متضاربة بينهم وقد يجيز نظاما اقتصاديا يعزز التضارب والمصلحة الذاتية أكثر من التعاون. كلما سيطر النظام الاقتصادي أكثر فأكثر على المجتمع، كما هي الحال في المجتمعات الرأسمالية الآن، كان التعاون يهمش أكثر فأكثر. ولكن مثال الديموقراطية الذي تفترضه أخلاق العناية يختلف عن هذا المثال.

لقد تطورت طريقة التفكير السائدة عن الديموقراطية منذ القرن السابع عشر إلى ما تسميه جين مانسبريدج Jane Mansbridge بالـ «الديموقراطية المضادة»، في هذا النوع من الديموقراطية تتنافس المصالح ولا يحدها سوى القيود التعاقدية والرابح الأقوى [٦٤]. وهي تلاحظ أن المواطنين في الأنظمة الديموقراطية الواقعية غالبا اعتمدوا على إقناع خصومهم عوضا عن التغلب عليهم. ولكن الآراء السائدة في العقود العديدة الماضية تستمر برؤية الديموقراطية كنظام مضاد، ويبدو أن الممارسات الواقعة تتوافق بتزايد مع هذه الآراء.

تتمنى مانسبريدج أن ترى استبدال هذا النوع من الديموقراطية بنوع «حيث الإقناع المتبادل يساعد على تحقيق مصالح وأهداف مشتركة» [٦٥]. إنها تعتقد أنه يمكن للتفهمات النسوية للأمومة وأنواع أخرى من الترابط أن تساعد في إنجاز العمليات الأكثر استشارية وتشاركية التي تعتنقها كثير من النظريات [٦٦]. وهي ترى هذه الديموقراطية كـ «ديموقراطية موحدة». كثير من المنظرين في الديموقراطية يظنون أن الروية deliberation تقتصر على ما هو «تفكير» (*) ومحايد، ولكن يبحث النسويون في كيف أن تنشيط المشاعر والاعتناق العاطفي والمسؤولية هي أيضا ضرورية لتحقيق الأغراض المشتركة. طبعا، بعض الانفعالات خطرة، ولكن يجب على انفعالات أخرى أن تكون جزءا

(*) بمعنى تفكير منطقي [المترجم].

من فهمنا لمطالب الديموقراطية، ويجب أن نرحب بها في المحادثة الديموقراطية [٦٧]. تلاحظ مانسبريدج أن الاهتمام بالعلاقات المستمرة والإصغاء والتعانق العاطفي وحتى المصالح المشتركة، كل هذه صممت كاهتمامات أنثوية، ولهذا قلل من قيمتها المنظرون السياسيون المتشوقون إلى أن يظهروا كعقول قوية tough- minded. وبالمغايرة، بيَّن المنظرون النسويون في أخلاق العناية كيف أن هذه الاعتبارات جوهرية للاستعمالات المقبولة للقوة، بما فيها القوة الديموقراطية. ويفهمون في الوقت نفسه أن القوة تتخلل الحياة الإنسانية ولا يمكن تجاهلها. ولكن يمكن تطويرها واستعمالها بطرق أخلاقية مناسبة [٦٨].

يجب الاعتراف بمدى زعزعة العالم من قبل الانقسامات الدينية الإثنية والعرقية التي لم تتقبل الكلية الليبرالية. يمكن لأخلاق العناية أن تساهم بالتفهم الذي يعمل على نجاح المجتمع المدني (انظر الفصل الثامن). إن التفهم النسوي لكيف يمكن لنا احترام كل من المساواة والاختلاف، وكيف يمكن لهذا الاحترام أن يكون مفيدا بإنارة طريق السياسة بمعالجة النزاعات الفئوية. وكما اكتشفنا في حالة النساء، فإنه يمكن لأعضاء الفئات أن يكونوا متساوين ومختلفين أيضا عن الفئات السائدة. إن احترام الفرد كند يجب ألا يعني اختزاله إلى التماثل samaness، وفحوى هذا التماثل عكست تاريخيا صفات الفئة السائدة [٦٩].

في مجتمع يقع تحت تأثير النسوية وقيم العناية والاهتمام بصورة متزايدة، الحاجة إلى القانون والقوة سوف لا تنتهي، ولكن قد يصبح استعمالهما محدودا أكثر عندما يتعلم المجتمع أن يرى أطفاله بطريقة لا يلجأ فيها الأطفال بكثرة إلى العنف، أو لا يشددون على ملاحقة المصالح الفردية على حساب الآخرين، أو من دون قيود معقولة. وحتى في أكثر المجتمعات تعاونا، سوف تبقى الحاجة إلى السياسة لصنع القرارات المناسبة ولتقرير السياسات الملائمة. ولكن قد تكون شروط المنافسة سياسية، بمعنى أن أفضل الحجج ستكون مقنعة. ليس من الضروري أن تكون سياسية بمعنى القوة للجبر على تقبل النتائج، وذلك بوساطة المركز السياسي أو الوازع القانوني أو القوة الاقتصادية أو مجرد عدد الأصوات. والقوة الاقتصادية سوف تُحدد حتى لا تسيطر على الحوار السياسي أو الثقافي. بإمكاننا أن نتنبأ بأن

المناظرة العامة المتزايدة سوف تدار في ميدان ثقافة مجردة من السيطرة الاقتصادية [٧٠]. بإمكان ثقافة كهذه أن تتعامل مع الحوار الحر الذي يجب أن يكون أساس المقررات الديموقراطية، بالإضافة إلى احترام الحقوق الأساسية. إذن، قد تكون النتائج أقرب إلى الإجماع من الجبر السياسي. على الرغم من أن استعمال القوة السياسية للإكراه هو تقدم يفوق العنف أو القوة العسكرية في تحقيق هذا الهدف لكن الموافقة الحرة أفضل بكثير. سوف لا يكون الحوار الذي يتأثر بقيم العناية النسوية مقتصرا على المبادئ العقلانية للفلسفة السياسية والعامة التقليدية. إن الصور والأعمال السردية التي تخاطب الانفعالات الأخلاقية والتعانق العاطفي والعناية قد تساهم أيضا في هذا المضمار. بإمكان قيم أخلاق العناية أن تستوعب القيم التقليدية، كالعدالة، وتتجاوزها بينما الأشخاص سوف يسعون بروح تعاونية إلى تأمين حاجات الأطفال والعناية ببيئتهم العالمية.



10

العناية والعدالة في السياق العالمي

حقل الدراسة المعروف بالدراسات الدولية يحاول أن يرشد تفكيرنا حول العالم والعلاقات بين الدول. من ناحية، احتوى هذا الحقل على عنصر معياري منذ البداية، وشغل نفسه بتجنب الأخطاء التي أدت، على سبيل المثال، إلى الحرب العالمية الأولى [1]. ومن ناحية أخرى، حاول أن يكون علما اجتماعيا تجريبيا، وكان يسمى بـ «الواقعية»، وساد الموقف في العلاقات الدولية مدة طويلة، على الأقل منذ الحرب العالمية الثانية.

لقد اعترف البعض، في بعض الأحيان، بأن ما يعتقده الناس عن أخلاقيات سلوك الدولة بإمكانه أن يؤثر في مكانة الدولة، وبالتالي في قوتها. ولكن كان العالم، إلى حد كبير تقريبا، عالما فوضويا تتنافس فيه الدول وتسعى إلى تحقيق مصالحها القومية. يمكن القول بأن هذه المصالح القومية تشمل الانخراط في اتفاقات مع دول أخرى. ولكن محاولة تقدير السلوك الأخلاقي الحقيقي الذي يجب أن تتبناه الدول أبعد كقضية لا قيمة لها.

«آليات تنفيذ أي شيء يقترب من العدالة الاقتصادية العالمية تقريبا غائبة»

المؤلفة

طبعا، إنها لم تبد من دون قيمة إلى كل شخص. وعدد من الفلاسفة وآخرون اهتموا بسؤال الأخلاق والأمور الدولية [٢]. وفي العقد الماضي تقريبا، حصل في مجال العلاقات الدولية أكثر مما حصل قبل هذه الفترة. عدد أكبر من المناقشات بشأن المتطلبات التي تستلزمها الأخلاق - من الدول - إذا أخذت بعين الجد. وبالتالي استمر القانون الدولي، بنواحيه المعيارية جوهريا أو جدلا، في النمو على الرغم من تحديات جدية [٣]. باختصار، أنجز الكثير في تطوير أخلاق العدالة والتصورات الأخلاقية المتعلقة بها كالحقوق الفردية والمساواة والقانون الكلي في مجال العلاقات الدولية والسياسية، وأصبحت العدالة العالمية موضوعا مألوفا جنبا إلى جنب مع الحرب العادلة.

في بعض الأحيان يرى البعض هذا التطور كـ «مناظرة ثالثة» في نظرية العلاقات الدولية، بعد مثالية المناظرة الأولى التي استبدلت بواقعية المناظرة الثانية. وأيضا، نرى في المناظرة الثالثة الاتجاهات المختلفة ذاتها للنظرية النقدية وما بعد الحداثة والنظرية النسوية [٤]. من وجهات نظر كثيرة كهذه يبدو واضحا إلى أي درجة قدمت أيديولوجية «الواقعية» نفسها كاتجاه واقعي وعلمي. ولكن تقبل الطرق الجديدة لتفهم الواقع الدولي ونمط السلوك ضمن هذا الواقع تطور [٥].

نظرية العلاقات الدولية هي واحدة من بين نظريات العلوم الاجتماعية الأخيرة التي تأثرت بإدراك قضايا الجنوسة التي أحرزت تقدما في الربع الأخير من القرن العشرين [٦]. كما تكتب ج آن تيكنر J. Ann Tickner، «بتركيزه على سياسة «الحرب العالمية» والسياسة الواقعية، فإن المجال الأكاديمي الغربي للعلاقات الدولية يثمن قضايا تنبثق عن تجارب الرجال، ونحن ترعرعنا اجتماعيا على الاعتقاد بأن سياسة الحرب والقوة إطارنشاط يخص الرجال بصورة نوعية». وليست للنساء علاقة بها [٧]. ولكن، تدريجيا، عندما يتعرض ما هو إنساني بالطبيعة الذكورية للتساؤل، فإن مضامين الاهتمام بالجنوسة أصبحت أكثر وضوحا في هذا الحقل كما هي الحال في الحقول الأخرى. فلقد تبين أن «القيم والافتراضات التي تحرك نظامنا الدولي مرتبطة جوهريا بتصور الذكورية» [٨]. وكما ترى هذه المسألة عالمتان نسويتان، «فروق الجنوسة تشكل تعريفاتنا للكائنات الفاعلة العالمية وتوصيف أفعال الدولة والأفعال التي لا يمكن نسبتها إلى الدولة ورسم معالم المشكلات

العالمية واعتبارات البدائل المحتملة»[٩]. لنأخذ بعين الاعتبار مثالا سطحيا سخيفا: لقد اقترح البعض أن استخفاف إدارة جورج د. بوش وكثير من المعلقين على مقاومة فرنسا لغزو الولايات المتحدة العراق والسياسات التي نتجت عنه أصبح سهلا، لأن فرنسا وصفت كقوة أنثى. إن عملية التنميط (المتأصلة تسم فرنسا كامرأة، وهكذا الفرنسيين كمخنثين (جبناء)[١٠].

كما بين العلماء النسويون، في نظرية وممارسة العلاقات الدولية:

> **أن تصور «الكائن الفاعل السياسي» Political actor ومدير الأمور المبررة لسلطة المجتمع مستمد من النظرية السياسية الكلاسيكية... يجادل النسويون بأن نماذج الطبيعة النسوية التي تقبع وراء بنى «الإنسان السياسي» ليست في الواقع حيادية جنوسيا... إنها ادعاءات عن انقسامات في مجال العمل مبنية على التفرقة الجنسية والهوية التي تبعد النساء بفعالية، وفي بعض الأحيان علنا، عن تعريف ما هو «إنساني» human و«الفاعل الأخلاقي» و«الفاعل العقلاني» و«الإنسان السياسي»[١١].**

إن هذا الخطأ قيد التصحيح.

ولكن الآن، داخل إطار التنظير النسوي في مجال النظرية الأخلاقية، فإن البديل الرئيسي لأخلاق العدالة المستعمل روتينيا في التفكير المعياري السابق في الأمور الدولية يخضع للتطوير. وذلك الاتجاه الأخلاقي البديل هو أخلاق العناية التي درسناها في هذا الكتاب. لقد ابتدأ بالتأثير في نظرة المهتمين بالعلاقات الدولية والسياسية العالمية على مستوى العالم ومسؤولياتنا نحوه، ويقدم وعدا لمساع جديدة لتحسين العلاقات العالمية.

أخلاق العناية والأمور الدولية

كما رأينا، إن تقدم أخلاق العناية يشكل تحديا مميزا للنظريات الأخلاقية السائدة – نظرية الأخلاق الكانطية والنفعية ونظرية الفضيلة، يمكن رؤية التعبير عن نظرية الأخلاق الكانطية كأخلاق عدالة في الكثير من الأعمال المعاصرة في النظرية السياسية، بداية من «نظرية العدالة» لجان رونر. كثير من المناقشات الحديثة عن العدالة العالمية يشرح تطبيق هذا النوع من النظرية في الأمور الدولية. على سبيل المثال، يمكن رؤيتها في عمل تشارلز بايتز Charles Beitz وأنورا أونيل Onora O'Neill وتوماس بوج Thomas Pogge[١٢]. تعتمد نظرية من هذا النوع على الرأي

الذي يقول بأن كل الأشخاص، المفترض أن يكونوا أحرارا ومتساوين ويحكمون ذواتهم، يستطيعون التوافق على مبادئ عدالة كلية ومجردة ومحايدة معينة. تفترض هذه النظرية أن العدالة هي القيمة الأساسية في التنظيمات الاجتماعية والسياسية. وأهداف نظرية كهذه هي توزيع منصف لمنتجات النشاط الاقتصادي ومراكز القوة. تطلب النظرية أن نحترم الأشخاص من خلال الاعتراف بحقوقهم، وهي تضع القيود الأخلاقية التي تسمح للأفراد ضمن إطارها بأن يحققوا المصالح التي يفترض أنهم ينشدونها. ونحن ندرس مضامين هذا النوع من النظريات على إلزامات الدول.

وكما بينت يمكن تفسير نظريات المنفعة أيضا كنظريات أخلاقية في العدالة. توصي هذه النظريات بزيادة المنفعة إلى الحد الأقصى لكل الأشخاص، المفترض أنهم أفراد يلاحقون مصالحهم الشخصية على الرغم من أنه ليس من الضروري أن تكون هذه المصالح أنانية. النفعية أقل قدرة على حماية الحقوق الفردية ضد مصالح الأغلبية، ولكنها تبرر الحماية القانونية للحقوق كوسيلة تؤدي إلى المنفعة العامة. وتهدف معاملة الأفراد بإنصاف في حساباتها العقلانية إلى مصالحهم. وكنظيراتها الكانطية، تعتمد النظريات النفعية على المبادئ الكلية المحايدة . وتوصياتها بشأن المتطلبات الأخلاقية على المستوى العالمي تعكس هذه الآراء [١٣].

تختلف أخلاق العناية عن هذه النظريات بافتراضاتها وأهدافها ومناهجها. إنها أقرب إلى أخلاق الفضيلة التي تمتعت بانتعاش حديث، وفي بعض الأحيان اعتقد البعض أنها نوع من أخلاق الفضيلة. ولكن أخلاق العناية تختلف بما فيه الكفاية عن أخلاق الفضيلة، وأيضا عن نظريات أخرى يمكن اعتبارها، كما جادلت نوعا جديدا متميزا من النظريات الأخلاقية (انظر الفصلين الأول والثالث). طبعا، لها سوالف، ولكنها بنيت على أسس مختلفة.

من بين ميزات أخلاق العناية ما تراه من أن الأشخاص كائنات عقلانية ومستقلة بينيا، تركز النظريات الكانطية والمنفعية مبدئيا على القرارات العقلانية للكائنات الفاعلة بوصفها كائنات مستقلة وأفرادا يحكمون ذواتهم. حتى نظرية الفضيلة تركز على الأفراد وميولهم. وبالمغايرة، ترى أخلاق العناية الأشخاص بوصفها كائنات مغروسة في علاقات مع الآخرين وتوجه انتباهها مبدئيا إلى العلاقات بين الأشخاص وتقدر خصوصا العلاقات الاعتنائية. وعوضا عن الافتراض، كما تفعل النظريات الأخلاقية السائدة، يجب أن ننظر

إلى العلاقات الأخلاقية بوصفها علاقات يعتنقها الناس طواعية من قبل أفراد أحرار متساوين، فإن أخلاق العناية تطورت أيضا لتفسير وقائع علاقات القوة وغير المتساوية وغير المختارة، وبارزة كالعلاقات بين الوالدين والأطفال، ولكن أخلاق العناية لا تقتصر على سياقات كهذه. إنها تتفهم كيف أن علاقاتنا مع الفئات الاجتماعية وتأصلاتنا التاريخية هي أيضا جزء من تكوين هويتنا. إن أهمية هذه الطرق البديلة من التفكير في الأمور الدولية واضحة بشدة.

بالنسبة إلى النظريات الأخلاقية السائدة، يتركز الانتباه على أهداف ومصالح الفرد من ناحية، وعلى الأعراف الأخلاقية الكلية من ناحية أخرى. وهناك اعتراف بالنزاع الذي يحدث بين رغبات الذات الفردية والمطالب الأخلاقية لكل فرد، وينظر إلى هذا النزاع من منظور محايد. ولكن كل شيء آخر يقع بين هذين الحدين المتطرفين للذات الفردية وكل شيء آخر فعليا غير مرئي. بالمغايرة، وبالنسبة إلى أخلاق العناية، فإن الحياة الأخلاقية مشحونة بالعلاقات الاعتنائية حيث تتشابك المصالح الذاتية مع مصالح الآخر، وهنا الثقة حاسمة في أهميتها. عندما تعتني الأم بطفلها، مثلا، قد لا تلاحق الأم مصلحتها الفردية الشخصية، أو غيريا مصلحة طفلها وكأنها تتضارب مع مصلحتها، ولكن المصلحة المتبادلة مع مصلحتيهما بالتساوي. سوف تقدر على نحو مميز طفلها وعلاقتها مع طفلها كغايات بذاتها، لا كوسيلة لتحقيق رغباتها الشخصية. قد لا يكون تماما اهتمامها الأخلاقي بكل الأشخاص كليا ولكن جزئيا، خصوصا الأشخاص الذين تتشارك معهم بعلاقات اعتنائية كهذه. وهذه العلاقات الاعتنائية لا تقتصر على السياقات الشخصية للأسرة أو الأصدقاء. ويمكن مدها إلى أعضاء زملاء في فئات من مختلف الأنواع، إلى الزملاء المواطنين والأشخاص الذين يتجاوزونهم. على سبيل المثال، بإمكاننا أن نطور علاقات مع أشخاص يقاسون من الحرمان في أجزاء بعيدة في العالم. النظريات الأخلاقية التي تفترض فقط أفرادا تلاحق مصالحهم الشخصية ضمن الحدود التي تفرضها القواعد الكلية غير مناسبة أبدا للتعامل مع وقائع وقيم العلاقات الاعتنائية والأشخاص الاعتنائيين في سياق عالمي. لأخلاق العناية موارد لتفهم الروابط الجماعية والثقافية والعلاقات بين الفئات التي تشترك في تواريخ وسيطرة استعمارية أو مصالح في التطور الاقتصادي اللاسوقي.

تركز نظريات أخلاق العدالة على الإنصاف والمساواة والحقوق الفردية وتبحث عن مبادئ مجردة كلية يمكن تطبيقها باتساق في حالات جزئية. وهي تنظر إلى الأفراد بوصفها أمثلة عينية تصور الشخص الأزلي والعام. بالمغايرة، تركز أخلاق العناية على الانتباه إلى السياق والثقة والاستجابة للحاجات، وتقدم طيفا سرديا، وتغذي العلاقات الاعتنائية في السياقات الشخصية والسياسية والعالمية. وهي تنظر إلى الأشخاص بوصفهم كائنات فردية منخرطة في علاقات. تبحث أخلاق العناية عن قرارات منصفة بين الحقوق والمصالح الفردية المتنافسة، بينما ترى أخلاق العناية مصالح الذين يقدمون والذين يتلقون العناية كمصالح مشتركة بصورة مهمة. وبينما العدالة تحمي المساواة والحرية من التدخل، فإن قيم العناية تقدر الانخراط الإيجابي مع الآخرين وتعزز الروابط الاجتماعية والتعاون.

في محاولتنا للتأكد مما يجب أن نفعله، تعتمد النظرية الأخلاقية الكانطية والمنفعية كليا على العقل، على الرغم من أنهما تتصوران العقل بصور مختلفة. عوضا عن ذلك، تقدر أخلاق العناية مساهمة الانفعالات بمساعدتنا على أن نتفهم توصيات الأخلاق. على سبيل المثال، التعانق العاطفي والحساسية والاستجابة للأفراد الخاصين قد تكون غالبا مرشدا أفضل لما يجب أن نفعله من القواعد شديدة التجريد والمبادئ الكلية عن «كل الناس» أو حتى كل الأشخاص. وعوضا عما يسمى تقليديا «المعرفة الأخلاقية»، تدافع أخلاق العناية عن الانتباه إلى الأشياء الجزئية وتقدير السياق وتفهم السردية والتواصل والحوار في الرؤية الأخلاقية، وهي تميل إلى الظن بأنه كلما ازدادت التوصية عمومية وتجريدا قلت قوتها على الإرشاد. ولكن بالنسبة إلى أخلاق العناية، يمكن تجنب التشكك العالمي في الادعاءات الغربية عن العقل الكلي.

من وجهة نظر القانون، كنا ننظر تقليديا إلى الانفعال بوصفه تهديدا للحياد الذي يتطلبه القانون، ولهذا يجب حذف وإسقاط الانفعال. ولكن من وجهة نظر العناية، يمكن النظر إلى العلاقات الاعتنائية التي يجب أن توجد قبل أن يأتي القانون إلى حيز الوجود كنوع مهم من العلاقات الاعتنائية، على سبيل المثال، بين زملاء مواطنين أو احتماليا بين زملاء أعضاء في مناطق معينة أو العالم. الأشخاص الاعتنائيون سوف يستفيدون من تفهم العناية التي يمكن تطويرها بالتجربة الواقعية للاعتناء والذين يتلقون العناية، غالبا عبر ثقافات مختلفة.

يبدو أن النظريات الأخلاقية السائدة عممت بشأن ما تعده الأخلاق في مجملها وجهات النظر التي ظنوها مناسبة للقرارات المحايدة للقضاة والمشرعين أو لملاحقة المصلحة الذاتية في السوق التجارية والسياسية. على أي حال، مع تزايد اعتماد النساء على تجاربهن الشخصية وبصيرتهن النسوية فإنه باستطاعتنا تقدير أهمية الأخلاق باهتمامات ومسؤوليات الاعتناء في الأسرة، وإلى حد أبعد من الأسرة بكثير. لقد أصبح واضحا أن هذا يتطلب تغييرات عميقة في طريقة فهمنا للأخلاق، بما في ذلك مجال العلاقات الدولية.

تقدر أخلاق العناية العلاقات الاعتنائية واهتمامات الثقة والاستجابة المتبادلة التي ترتبط بها. والعناية هي ممارسة تشمل تقديم العناية والمعايير التي تستخدم في تقييم ممارسات العناية. على العناية أن تهتم بفاعلية مساعيها لتلبية الحاجات، وأيضا بالدوافع التي تصطحب تقديم العناية. إن الذين يتلقون العناية يحتفظون بالعلاقات الاعتنائية عن طريقة استجابتهم. ويمكن انتقاد العلاقات بين الأشخاص عندما يصبحون مسيطرين أو استغلاليين أو سيئي الظن أو عدائيين. وبإمكاننا أن نشجع ونحتفظ بالعلاقات الاعتنائية.

العناية أيضا قيمة (انظر الفصل الثاني). نحن نقدر العلاقات الاعتنائية والأشخاص الاعتنائيين. ونستطيع أن نتفهم جوانب عديدة لكيفية ترابط الأشخاص بينيا بوساطة مجموعة من الاعتبارات الأخلاقية التي ترتبط بالعناية: الاهتمام المتبادل، الجدارة بالثقة، الاهتمام، الاستجابة. بالنسبة إلى المدافعين عن أخلاق العناية، تشمل العناية اعتبارات أخلاقية على الأقل مهمة كأهمية العدالة. وعندما نفهم ملاءمتها بما يكفي لمختلف السياقات، فإنها أخلاق مناسبة للرجال كما هي مناسبة للنساء، ومناسبة للعلاقات السياسية والدولية كما هي مناسبة للعلاقات الشخصية.

هذا لا يعني أن العناية تستبعد العدالة. على العدالة أن تندمج في ممارسات أخلاقية مقبولة للعناية. من المعقول أن ننظر إلى العلاقات الاعتنائية على أنها السياق الأوسع والأعمق الذي يبحث عن العدالة في داخله، وفي بعض الميادين، نعطيها الأولوية [١٤]. على سبيل المثال، في ميدان القانون، يجب أن تعطى الأولوية للغة ومبادئ العدالة، حتى لو كان بإمكان، أو يجب على، أي نظام عدالة

أن يكون أكثر اعتنائية مما هو تقريبا الآن. وفي الوقت نفسه، علينا ألا ننسى كيف يجب على ميدان القانون، حيث العدالة أولوية، أن يكون ميدانا محدودا وألا نتصوره كنموذج للحياة الأخلاقية كلها (انظر الفصل التاسع). تنطبق هذه الحجة على السياق الدولي وأيضا السياق القومي.

قيم العناية مدمجة مسبقا إلى حد ما في الممارسات الاعتنائية القائمة، ولكن يجب أن تتمثل على نحو أفضل ويجب توسيع وتحسين ممارساتها. كلما أصبحت أفضل وأكثر انتشارا فإن الحاجة إلى القانون وآليات التنفيذ بإمكانها أن تتقلص في الدولة. ويمكن للثقافات أن تتحرر من سيطرة المصالح التجارية حيث توجد، ويمكن تقديم فرص موسعة جدا لصنع القرارات الاجتماعية بوساطة الحوار والمناقشة عوضا عن الإجراءات الحكومية المفروضة [١٥]. وسوف تمنح الاهتمامات البيئية الأهمية التي تستحقها. عندما تستنكر الثقافات هؤلاء الذين لا يتحملون مسؤولية نتائج نشاطاتهم والذين لا يحتفظون بالعلاقات الاعتنائية، فإن الحاجة إلى التنفيذ enforcement سوف تتقلص. يمكن أن يكون لهذه التطورات وقائع مماثلة في العلاقات بين الدول.

ومن وجهة نظر العناية، يجب تحديد الأسواق عوضا عن نشرها، لأنها تحطم العلاقة الاعتنائية التي تساعد الناس على تقدير الأشخاص والعلاقات بينهم من أجل ذواتهم (انظر الفصل السابع). أما بالنسبة إلى السوق، فكل شيء سلعة قابلة للاستبدال، والربح الاقتصادي هو الأولوية العليا [١٦]. سوف تمكننا أخلاق العناية من أن نقدر وننتقد العولمة التجارية التي توسع السوق بعنف لا مثيل له على حساب العلاقات الاعتنائية في كل أنحاء .

لقد رأينا كيف أن الحقوق تفترض العناية. إن احترام الحقوق في المجتمع يتطلب من الأشخاص أن يعتنوا بما يكفي بعضهم ببعض وأن يرغبوا في أن يعامل بعضهم البعض كأعضاء زملاء بأي فئة أو كيان سياسي يؤكد أو يعترف بحقوق كهذه (انظر الفصل الثامن). ويمكن تقدير أهمية أخلاق العناية لأن الناس بدأت في السنوات الأخيرة تعير اهتماما أكبر للمجتمع المد[illegible] تعتمد عليه المؤسسات السياسية المُرضية. إن ممارسات المجتمع المدني تبني روابط بين الأشخاص وعلاقات تشكل من الناس فئات قادرة على الحكم الذاتي الديموقراطي. وبإمكانها أن تعزز العلاقات الاعتنائية.



مختلف المدافعين عن أخلاق العناية يشملون علنا المواطنة بين ممارسات العناية. على سبيل المثال، تدرس بيتا بودن Peta Bowden أربعة أنواع من ممارسات العناية: الأمومة، الصداقة، التمريض، المواطنة. هؤلاء الذين لا يفكرون بعد في المواطنة بلغة العناية بإمكانهم أن يكتشفوا لماذا يجب عليهم أن يعتبروها إحدى قيم العناية. تقاوم بودن التعميمات غير المناسبة والتنظير المجرد عن العناية، ولكنها تلاحظ أوجه شبه بين أشكالها المختلفة. أوجه الشبه هذه تشمل التشديد على الاعتماد البيني للأشخاص ونوعية علاقاتهم. لقد تقلصت قيمة كل الممارسات الاعتنائية، ولكن يجب منحها كلها الاعتراف بأهميتها الأخلاقية الهائلة. وتنطبق هذه الحجج أيضا على ما ابتدأنا بتسميته المواطنة العالمية.

مضامين للتغير العالمي

بكل وضوح تتضمن أخلاق العناية الرأي الذي يقول إنه يجب على المجتمع أن يعترف بمسؤولياته نحو الأطفال والآخرين الاعتماديين، وأن يسعى إلى تحقيق أفضل تربية ممكنة، وأن يثقف أجياله القادمة، وأن يستجيب بصورة مناسبة لأعضائه الذين يحتاجون إلى عناية صحية ومساعدة المعتمدين بعناية، وبكل وضوح تتضمن أنه يجب على أعضاء المجتمعات الثرية أن يعترفوا بمسؤولياتهم في تخفيف عبء الجوع والحرمان الرعب في العناية الذي تعانيه المجتمعات الفقيرة. أحد تقارير الأمم المتحدة في العام ٢٠٠٤ يعلن أن عدد من يعانون الجوع المزمن في العالم هو ٨٥٢ مليونا، أكثر بـ ١٨٪ من العام ٢٠٠٠، وخمسة ملايين طفل يموتون من الجوع كل سنة [١٧]. لا توجد تيارات كثيرة تتعارض بصورة واضحة مع قيم العناية أكثر من تيار ازدياد الجوع.

الاعتماد إلى حد كبير، أو كليا، كما فعلت المجتمعات غالبا وتقليديا، على العمل غير المأجور للنساء في المنزل لتأمين العناية يتضارب مع قيم العناية وأيضا العدالة. تدعو أخلاق العناية إلى مساعدة من الدولة بأنواع مختلفة من العناية وتلبية حاجات الناس بطرق اعتنائية. وتوصي بالاشتراك المتساوي للرجال في النشاطات الاعتنائية وللنساء في التنظيمات الاقتصادية والسياسية التي تؤثر في الظروف التي يحدث فيها الاعتناء. وهي ترشد

الممارسات التي تشجع التعاون بين الأشخاص والفئات، والعناية الضرورية للحفاظ على قيم المواطنة. وتتحمل مسؤولية متزايدة في المجتمعات الثرية إذ تمكن التطور في المجتمعات التي لا تستطيع بعد الاعتناء بأعضائها.

تدرس كارول جولد مضامين تصور العناية على الديموقراطية العالمية. وتلاحظ «أن العناية تترجم إلى استجابة للمصالح والحاجات الخاصة بالأفراد والفئات على المستوى الاجتماعي. ولها أيضا نظير سياسي في الاهتمام بتأمين الوسائل الاجتماعية والاقتصادية لتطوير الأفراد وليس فقط في الامتناع عن إعاقة اختياراتهم» [١٨]. والتبادلية reciprocity التي تميز الجماعة الديموقراطية لا تفترض أي محبة شخصية بين أعضائها، ولكن الديموقراطية تفترض مثلا أن لدى الناس أهدافا مشتركة «وملاحقتهم لهذه الأهداف طوعي وليس فقط مقيدا من قبل القانون والعادة أو يحدث بالقوة» [١٩].

تدعو أخلاق العناية إلى تحويل الأجزاء المختلفة من المجتمع، وتدعو إلى استبدال القيم الاعتنائية والتعاون بهرميات سيطرة الجنوسة والطبقة والعرق والإثنية، وتوصي بعائلات تتميز بالعناية المتبادلة، وتوصي بعناية تربوية وصحية ومؤسسات للعناية بالأطفال ممولة ومطورة بصورة جيدة، وتدعو إلى أنظمة اقتصادية تركز على تلبية الحاجات عوضا عن إثراء الأقوياء، وتدعو إلى قوة عسكرية صناعية ضمن قيود اجتماعية تديرها النساء والرجال على حد سواء في المؤسسات الديبلوماسية والسياسية والعسكرية والصناعات الدفاعية، وتدعو إلى أنظمة سياسية وقانونية تعبر بقدر أكبر عن قيم العناية وأيضا العدالة، وتدعو إلى ثقافات تقدم بدائل خيالية (*) بحرية تولد روح التعاون والابتكار في حل القضايا النزاعية. ولكن بالإضافة إلى تحويل كل من هذه الميادين المذكورة، فإن أخلاق العناية سوف تحول العلاقات بين الميادين (انظر الفصل الرابع لبحث آخر مطول). عوضا عن السيطرة بوساطة القوة العسكرية والاقتصادية والسياسية وتهميش النشاطات الاعتنائية، فإن هذه النشاطات ستنتقل إلى مركز الانتباه والجهد والدعم. وتربية أشخاص جدد في علاقات اعتنائية تستحق الإعجاب سوف تبدو أهم هدف في المجتمع.

نستطيع أن نبدأ برؤية كيف يجب على أخلاق العناية أن تحول السياسة الدولية والعلاقات بين الدول وأيضا داخلها. وفي محاولة لتطوير جذورها النسوية، تلاحظ أخلاق العناية، عوضا عن أن تتجاهل، دور البناء الثقافي

(*) مبدعة [المترجم].

للذكورية في سلوك الدول. هـذه الصـورة للذكورية لا تميز في الواقع كثيرا من الرجال، ويمكن الطموح إليها من قبل النسـاء والرجال على حد سواء. ولكنها تشكل أهداف هؤلاء الذين في مـواقع القـوة، بمن فـيهم المقـتـرعـون الذين يدعمونهم. من بين تشديداتها التشديد المفرط للدول على الأمن العسكري والتفوق الاقتصادي وإهمال جوانب أخرى من الضمان كالاهتمامات البيئية والإيكولوجية والملاءمة الأخلاقية للسياسات التي تؤثر في الشعب وتنمية علاقات التعاون مع الآخرين والاحتفاظ بهذه العلاقات. إن سلوك الولايات المتحدة في ظل إدارة جورج د. بوش في حربها الأحادية تقريبا ضد العراق وتسلطها مع حلفائها المحتملين ورفضها لقيود الأمم المتحدة ومعاهدات كيوتو ومعاهدات أخرى، يبين نوع السياسات الخارجية التي تحمل تقريبا التأثير المبالغ لصورة الذكورية. الخوف من أن تكون الدولة أقل خشونة والتحيز للتعاون هو للضعفاء ويشوه إمكانات تحسين العلاقات بين الدول.

لقد برهن النسويون على التحيز الجنسي للرأي الهوبزي للعالم السياسي [٢٠]. «تظهر المركزية الذكورية androcenrism عند هوبز ببساطة عندما نسأل كيف يصبح الأطفال القاصرون، بأي طريقة، راشدين لو كانت الطبيعة الإنسانية تنافسية وعدوانية؟ من وجهة نظر تربوية، من المعقول أكثر أن يجادل بأن الكائنات الإنسانية تعاونية بطبيعتها، من دون التعاون اللازم لتنمية الأطفال سوف لن يوجد رجال أو نساء» [٢١].

لقد حول الواقعيون والواقعيون الجدد الرأي الهوبزي في العلاقات الدولية إلى الميدان الدولي، وهم يدافعون عن الاستعداد للحرب وتجنب الاعتماد على الآخرين كطريق إلى الأمن. بالنسبة إلى هانس مرجنسوا Hans Morgenthaw وكينث وولتس Kenneth Waltz على سبيل المثال، فإن زيادة القوة العسكرية إلى الحد الأقصى والاحتفاظ بحكم ذاتي فعال يؤدي إلى نجاح الدول [٢٢]. وبالمغايرة، تتفهم أخلاق العناية أهمية تنمية علاقات الثقة والإصغاء إلى اهتمامات الآخرين وتعزيز التعاون الدولي وتقدير الاعتماد التبادلي.

وفقا للتفسير العام للسياق العالمي، تعتبر الدول كمناطق مكونة من نظام وأمن، وينظر إلى العالم الخارجي كمنطقة خطرة فوضوية وغالبا عنيفة - حرب الكل ضد الكل، وفق هوبز. هذه الصورة شبيهة بصورة المنزل الذي هو «مأوى في عالم دون قلب». وينظر إلى القوة الذكورية كقوة مشابهة للحارس

الذكوري للبيت والمدفأة. لقد حطم النسويون هذه الصورة للمنزل ولنظيرها الدولي، وأظهروا المقدار الهائل للعنف ضد النساء والأطفال الذي يحدث داخل العائلات والدول. وبينوا الطرق الخاصة التي تتعرض بها النساء في كل أرجاء العالم للخطر: النساء معرضات للاغتصاب والزواج القسري والوأد ورفض العناية الصحية والتغذية، فقط لأنهن إناث [٢٣]. ويحطم النسويون أيضا صورة القوة العسكرية والاستعداد لاستعمالها لتأمين الحماية. فهم يلاحظون، على سبيل المثال، أن ٩٩٪ من ضحايا الحرب هم تقريبا من «المدنيين، وأكثرهم من النساء والأطفال» [٢٤]. من منظور أخلاق العناية، قد تكون الدولة العسكرية أكثر خطرا من أن تكون حامية. عندما تمتلك قدرا هائلا من القوة هناك رغبة هائلة لاستعمالها، وقد تكون النتيجة سباقات في التسلح بين كل هؤلاء الذين يشعرون بأنهم مهددون واهتماما ضئيلا بالأسباب الحقيقية للأمن.

ودرس النسويون أيضا صورة المواطن - المحارب التي تتصدر كثيرا من النظرية السياسية والتفكير حول العلاقات الدولية [٢٥]. وأظهروا بوضوح التقليل من شأن النساء ونشاطات النساء ودعوا إلى مراجعة المثال الاجتماعي المؤسس وطريقة نقله إلى الميدان الدولي والدول المتجسدة في الخيال.

عندما نعترف بالحاجة إلى القانون والانضباط في العلاقات بين الدول، وعندما نبحث عن العدالة، فإننا نرى أن النموذج الذي يستعمل عادة هو النموذج التعاقدي، كما هي الحال بين الدول. إذن، التحيز الجنسي للقانون داخل الدول موسع على المسرح الدولي. عندما نحلل نقديا العلاقات بين الدول يبدو واضحا كم هي بعيدة عن افتراضات هؤلاء الذين يتخيلون أن ديموقراطياتهم الليبرالية ترتكز على عقود أبرمها أفراد متساوون بحرية [٢٦]. ويعدون هذا الواقع نموذجا للعالم. في الواقع نشأت الدول ورسمت حدودها مبدئيا بناء على القوة، وعادة لعب الخداع دورا كبيرا في هذه العملية. إن الاختلافات بين الشمال العالمي والجنوب العالمي مملوءة بجوانب قسرية وقوة متفاوتة. رأس المال الصافي في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي اتجه من الجنوب إلى الشمال [٢٧]، بينما الهوة بين الأغنياء والفقراء ليست فقط غير مبررة ولكنها أيضا تتسع. وفقا لتقرير من الأمم المتحدة في العام ١٩٩٦، فإن الهوة بين الأغنياء والفقراء في العقود التي سبقت هذه السنة

اتسعت كما يلي: حصة الدخل العالمي التي تذهب إلى «الـ ٢٠٪ من أكثر الناس فقرا انحدرت من٢,٣٪ إلى ١,٤٪، والحصة التي ذهبت إلى الـ ٢٠٪ من أغنى الناس ارتفعت من ٧٠٪ إلى ٨٥٪ [٢٨]، بالإضافة إلى ذلك فبين الدول الفقيرة، النساء هن أكثر الناس هشاشة vulnerable [٢٩].

العناية والاقتصاد السياسي

جنبا إلى جنب مع القانون الدولي، المنحاز جنسيا، نرى أيضا أن توصيات ومتطلبات التطور الاقتصادي ليست حيادية جنوسيا.

قبل الاستعمار الغربي، وبالنسبة إلى مختلف العلماء، كان التوزيع الجنوسي للعمل في ثقافات كثيرة مرنا ومساواتيا، ولكن الاستعمار فرض تمييزات جنسية قاسية انتقلت حقوق الأرض التي امتلكتها النساء غالبا إلى الرجال (عندما لم يغتصبها ملاك المزارع الغربيون)، وعندما أصبحت أوضاع النساء أكثر سوءا [٣٠]. في ثمانينيات القرن الماضي كانت النساء ومازلن يقمن بـ ٤٠٪ - ٨٠٪ من العمل الزراعي في كل الدول النامية، ولكن سيطرتهن على الزراعة قلت [٣١]. لقد «استمرت المساعي الغربية لتطوير أو تحديث العالم النامي الذي أتى بعد الاستعمار بوساطة المساعدة والقروض والمساعدة التكنولوجية بتفضيل الملاك الرجال بوصفهم أشخاصا يتلقون المساعدة، وبهذه الطريقة أضعفوا أوضاع النساء وساهموا في مشكلة الجوع العالمي عندما حطمت الزراعة المؤللة mechanized للمحاصيل النقدية أنظمة الزراعة النسائية [٣٢].وفي منتصف التسعينيات من القرن الماضي، تلقت النساء في أفريقيا من مؤسسات مصرفية رسمية أقل من ١٠٪ من الاعتماد للمزارعين الصغار و١٪ من الوديعة الكلية للزراعة [٣٣]. «حتى في مناطق في العالم حيث كان النمو الاقتصادي سريعا، فإن التقدم الاقتصادي لم توازه تحسينات في أوضاع النساء... الصمت حول الفارق الجنسي يحدث لأنه غير مرئي في التصورات المستعملة في التحليل وفي الأسئلة التي تطرح وفي اختيار الدولة لمستوى التحليل» [٣٤].

كانت نتائج «إعادة البنى» للسوق العالمية مؤذية للنساء وأيضا للفئات الأخرى المهمشة. وخلال التسعينيات من القرن الماضي، بدأ العلماء النسويون في تبيين كيف كانت «النساء، لسن المستفيدات، وإنما الضحايا

المميزات»، للعولمة ليس فقط في الجنوب ولكن أيضا في الشمال [٣٥]. كان عنوان إحدى المقالات في تلك المرحلة يسمى بصورة مناسبة «ثراء الأمم - فقر النساء».

على سبيل المثال، بالنسبة إلى نساء أوروبا الوسطى والشرقية، سببت العولمة نسبة في العطالة لا سابق لها، وحرمانا من العناية الصحية للأمومة وإجازة الأمومة والعناية الممولة بالأطفال. وأصبحت النساء «عمالة غير جذابة» للصناعات المخصخصة التي أرادت تجنب دفع الامتيازات benefits [٣٦]. لقد أدت إعادة البناء إلى تضخيم في السياسات العامة للأسرة الذكورية، وصرفت النساء عن الأعمال التي مارسنها سابقا ودفعن للمتاجرة بالجنس [٣٧]. إن العولمة التي دعمتها أجندة الليبراليين الجدد بقوة كانت غالبا مؤذية لكثير من النساء، وكان لها تأثير تعيس أيضا في كثير من النساء [٣٨].

في غضون ذلك، لم تعر نظرية العلاقات الدولية السائدة الانتباه الكافي إلى الوقائع الاقتصادية العالمية أو إلى العجز الفادح في نظرة الاقتصاد السائدة عن الواقع الاجتماعي.

تصور الاختلاف الذي سينتج لو اعترف الاقتصاديون بطبيعة العمل الجوهري والقيمة الهائلة لعمل العناية غير المأجور الذي تقوم به النساء. إن هذا الاعتراف سوف يحطم الافتراض القائم حول أن أهمية الإنتاج تفوق أهمية التناسل، وأن العام أكثر أهمية من الخاص، والذكر أكثر أهمية من الأنثى. لو أن الرجال قدروا بصورة مناسبة العمل الاعتنائي للنساء، والافتراض أن تطور الرجال يجب أن يعزز، وأنه يمكن تجاهل تطور النساء، وأن الرجال أكثر ملاءمة من النساء للعمل ذي المرتبة العليا في الاقتصاد والسياسة، فإن هذا الافتراض سيسقط. فكتب كل من سبايل بيترسن V. Spike Peterson وآن سيسون رنيان Anne Sisson Runyan أنه «إذا أظهرنا علنا تكاليف الأولويات الاقتصادية وأظهرنا من (النساء) وماذا (البيئة) يتحمل هذه التكاليف، فإن الدول والشركات التجارية ستلاقي صعوبة في تبرير كم كبير من الذين يدعون أنه مصدر النشاط الذي يولد الثروة... وضع القطاعات التناسلية واللاشكلية

تحت مستوى قيمتها يكون عمليا فقط لهؤلاء القلة على القمة الذين يحصدون الكميات العظمى من الأرباح كنتيجة لهذا التقليل من القيمة أو تخفيضها» [٣٩].

وكنتيجة للنقد النسوي، بدأت وكالات التطوير دراسة نتائج سياساتهم على النساء. ولكنهم عموما يقاومون زحزحة التوزيع المبني على التفرقة الجنسية الذي يميز العمل الذي يقوم به الرجال والذي يجعل كثيرا من النساء أفقر وأضعف بصورة متزايدة. إن تغير «الممارسات الثقافية» بخصوص الفارق الجنسي غالبا يجب أن ينشأ ضمن ثقافات نامية قابلة للمساعدة عوضا عن فرضها من قبل وكالات من الخارج. ولكن هذا يجب ألا يمنع إعادة النظر في العمل الاعتنائي في كل مكان والاعتراف بالعقبات التي تقف أمام هذه الخطوة من قبل مصالح رأس المال والنظريات الاقتصادية التي تعكسها.

يمكن محاربة السياسات التي تسمح بنشر ازدهار البلدان المتقدمة وتفقر البلدان «النامية» على أساس العدالة. ولكن آليات تنفيذ أي شيء يقترب من العدالة الاقتصادية العالمية تقريبا غائبة. والمساعي المقنعة كالتي تحدث الآن لتقليل الإعانات التي تؤمنها الحكومات في أغنى البلدان لصناعتها الزراعية، والتي تجعل المزارعين في البلدان الفقيرة غير قادرين على المنافسة، أحرزت تقدما ضئيلا. بينما الحجج التي تركز على اعتبارات العناية والتي تدعمها مؤسسات وعلاقات شخصية مترابطة سوف لا تكون أكثر طوباوية وقد تكون أكثر فاعلية. إن أخلاق العناية أكثر تفهما من أخلاق العدالة لخصوصيات الحالات والفئات والثقافات المختلفة لكي تكتشف ما الشيء الذي سوف يحسن فعليا حياة الأطفال والنساء والرجال، وبإمكانها أن تحقق هذا الهدف من دون التعرض لمسؤوليات ما بعد الحداثة وتقديرها للاختلاف والتشكك في الكليات.

الاتجاهات الإمبريالية

علينا أن ننتبه بحذر لنتجنب الإمبريالية في نمط التفكير وصنع البرامج التي يراها نسويو ما بعد المرحلة الاستعمارية في أعمال النسويين في العالم الشمالي. تنطبق هذه التحذيرات على هؤلاء الذين يطورون أخلاق العناية وأيضا على الاتجاهات الأخرى. النسويون الراديكاليون الغربيون عمموا

مركزية الجنوسة في اضطهاد النساء إلى درجة أنهم تجاهلوا الاختلافات بين النساء البيضاوات الثريات والطبقات والفئات الإثنية ومناطق العالم النامية المختلفة. في غضون ذلك الوقت ركز النسويون الليبراليون هدفهم على تطبيق أعراف المساواة إلى درجة أنهم لم يفلحوا في تقدير السياقات المختلفة التي تعمل على إنقاذ النساء من الأوضاع التي، كما يرون، هي غير قابلة للتحمل. وبالتالي، النسويون من العالم الشمالي غالبا يفكرون في الأخريات، بكلمات تشاندرا موهانتي Chandra Mohanty على أنني امرأة العالم الثالث النموذجية... «تقرأ: جاهلة، فقيرة، غير مثقفة، محكومة تقليديا، موجهة عائليا، ضحية... إلخ» (٤٠)، بينما نساء ما بعد الاستعمار غالبا، ينظرن إلى أنفسهن كنساء قادرات على أن يكن كائنات فعالات ويؤدين دورا في إصلاح مجتمعاتهن.

تصف أليسون ياغر المعضلة التي تفكر فيها: «أخلاقيا وسياسيا، لدي تعاطف قوي مع نسويي ما بعد الاستعمار، لأنه يبدو لي أن كثيرا من الانتقادات النسوية الغربية لممارسات العالم الثالث تشيئية وتنازلية patronizing وتهنيئية ذاتيا self- congratulatory والوقت نفسه، أشعر فعلا بالمسؤولية نحو مساعدة النساء (في الحقيقة، كل المواطنين) في البلدان الأكثر فقرا في العالم» (٤١). وتعبر عن الاهتمام الذي يقول إن الأدبيات التي تشغل نفسها بطريقة استجابتها للممارسات الطاغية في الثقافات غير الغربية «تحرف الانتباه عن الطرق التي بها مواطنو العالم الشمالي متضمنون في كثير من الممارسات الظالمة التي تعانيها النساء في العالم الجنوبي (٤٢). «إن مبادئ وسياسات العولمة الليبرالية الجديدة التي فرضها العالم الشمالي على العالم» عملت على زيادة التفاوت بين، وأيضا داخل، البلدان «بصورة» على الأقل فاقمت مآسي النساء في العالم الجنوبي، وذلك بقرارات صنعها العالم الشمالي» (٤٣). في إمكان النسويين الغربيين، ومن واجبهم، أن يتصدوا للعولمة النيوليبرالية الجديدة التي سببت هذه النتائج.

وكما جادلت في الفصل السابع، فإن أخلاق العناية في موقع قوي لأن تحاجج ضد العولمة التي تتجاهل أي قيم أخرى سوى قيم السوق، ولكن يجب عليها أن تعي تماما مخاطر الاستعمارية الجديدة متلبدة المشاعر. وعلينا أيضا أن نكون على حذر من ألا تكون الدوافع الأخلاقية الرائعة للمساعدة

ساذجة وفي غير محلها، ولكنها في الحقيقة تؤدي إلى عناية فعالة. تطور ناتالي برندر Natalie Brender هذه التحذيرات خصيصا لأخلاق العناية والإسعاف الإنساني الذي يحصل في بعض الأحيان بطرق تسبب الضرر أكثر من الخير [٤٤]. تمتلك أخلاق العناية الموارد لتقدير مساع كهذه، وعلى هذه المساعي أن تستغل بحكمة.

مستقبل العناية

تجادل فيونا وينستون بأن نظرية العلاقات الدولية السائدة وأيضا النظرية المعيارية السائدة عن العلاقات الدولية أدت إلى ولادة «ثقافة إهمال» عالمية من خلال تقليل قيمة تصورات كالاعتماد المتبادل والترابط والانخراط الإيجابي في حياة الآخرين البعيدين عنا [٤٥]. الأخلاق التي تتناسب مع العلاقات غير المختارة بين الكائنات الفاعلة الضعيفة وغير المتساوية، كما هي حال أخلاق العناية، قد تكون لها غالبا أهمية بالنسبة إلى الواقع العالمي أكثر من منظور نظرية العقد الاجتماعي.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن أخلاق العناية، التي تركز انتباهها على الاختلافات بين الأشخاص والفئات ومقاومتها لتعميم كل شيء تجريدا للشخص العقلاني اللاتاريخي في حد ذاته قد تكون أكثر تناسبا مع الوقائع العالمية لاختلافات الثقافة والهوية المتأصلة والموارد وإبعاد الفئات التي هي كلها مصادر للكثير من النزاع المعاصر.

لقد أدت العدالة، ضمن إطار أخلاق العدالة، دورا مركزيا وأصبح هذا الاهتمام واضحا بازدياد على المستوى العالمي. ولكن كما بين العلماء النسويون، فإن حقوق النساء الإنسانية أهملت بصورة مأساوية. ولمدة حديثة، لم يكن العنف جزءا من أجندة حقوق الإنسان الدولية. ولكن التمييز بين العام والخاص استنسخ على المستوى الدولي ومعه كل أشكال العنف ضد النساء - من الاغتصاب إلى إساءة التغذية المنظمة إلى حرق العروس - التي كانت تعتبر ممارسات «ثقافية تعيسة خارج الدولة أو خارج مسؤوليات النظام الدولي» [٤٦]. لقد كانت الأولوية التي أعطيت للحقوق السياسية والمدنية فوق الحقوق الاجتماعية والمدنية، خصوصا في السياسة الخارجية للولايات المتحدة وأيضا في كثير من التنظير حول الديموقراطية، تعيسة بصورة خاصة

للنساء. وكما يبين العمل على «تأنيث الفقر»، وضعت النساء بتفاوت في أسفل السلم الاقتصادي الاجتماعي حول العالم، واكتشفت الأمم المتحدة أن «من ١,٣ مليون نسمة قدرت أنها فقيرة في منتصف تسعينيات القرن الماضي ٧٠٪ منهم كن نساء» (٤٧).

نستطيع أن نرى بهذه الطريقة وبطرق أخرى كيف كان القانون الدولي يتصف بالتمييز الجنسي. تقليديا، القضايا التي تهم الرجال كانت تفسر على أنها القضايا العامة المهمة، بينما «اهتمامات النساء» وضعت في صنف خاص وهمشت، ويبذل البعض الآن جهودا قوية بتحديد العدالة للنساء. وبالإضافة إلى ذلك، يحاول المنظرون الأخلاقيون النسائيون أن يبينوا كيف أن أخلاق العدالة ذاتها مبنية على تحيز جنسي، وكما رأينا، هم يعملون على تطوير أخلاق العناية.

تتطلب أخلاق العناية ليس فقط تحويلات في ميادين العناية - الميدان القانوني والاقتصادي والسياسي والثقافي، وهكذا - داخل المجتمع ولكن أيضا تحويل للعلاقات بين ميادين كهذه. ويجب أن يحصل هذا التحويل في السياق العالمي. سوف يصبح تحمل مسؤولية سلامة البيئة العالمية الاهتمام المركزي لسياسة عالمية اعتنائية. إن تعزيز كل أنواع التطور الاقتصادي الذي يلبي فعلا حاجات الناس، ويجعل من الممكن توفير العناية التي يحتاج إليها الكل سوف يبدو أيضا ذا أهمية اولية. على سبيل المثال، يقدم النسويون الإيكولوجيون أخلاق عناية خاصة بالطبيعة ويدعون إلى تقدم اقتصادي من نوع مختلف راديكاليا. ويطلبون أن يكون التطور مستداما Sustainable وسليما إيكولوجيا وغير أبوي وغير استغلالي وموجها اجتماعيا (٤٨).

وكما تصبح قيم العناية أكثر فاعلية داخل المجتمع، فإن نسبة حل النزاع بالتهديد واستعمال القوة سوف تقل، وأيضا ستقل في السياق الدولي عندما تتعرض العلاقات بين الدول إلى تأثير أخلاق العناية. هذا لا يعني أنه في هذه المرحلة من التطور يجب أن نقدم دعما أقل، عوضا عن أكثر، لأي قيود يمكن للقانون الدولي أن يزودها. عندما يكون استعمال القوة والعنف اللذين ينبعان فقط من المصلحة الوطنية هو العرف فإن قبول القيود سيعبر عن قدر من العناية أكثر من تجاهلها، على الرغم من أنه يجب ان يكون هناك دائما افتراض ضد استعمال العنف، وعلى الرغم من أن مسؤولية القيود تقع خاصة

وبصورة قوية على الدول القوية التي تمتلك وسائل تختلف عن وسائل العنف للاستجابة لطلبات مبررة أو لمقاومة طلبات غير مبررة، لكن العنف لا يرفض كمحاولة أخيرة من قبل أخلاق العناية ويمكن في بعض الأحيان اللجوء إليه. وكما أجادل في الفصل السابع، في قدرة أخلاق العناية تماما على أن تعالج العنف. قد نحتاج إلى درجة من تطبيق القانون بين الدول وداخلها، على الرغم من أنه يجب تنفيذ عمل الشرطة الدولي بدعم دولي، وليس أحاديا من قبل الدول العظمى. ولكن عندما تكون العلاقات الاعتنائية متطورة بكفاية داخل المجتمع فإن الحاجة إلى التنفيذ القانوني قد تنخفض. يجب أن نتطلع في المستقبل إلى الحالة نفسها في السياق العالمي.

يجب على الجهد لتحقيق تقدم في مجال الحقوق الإنسانية، في الدرجة الحالية من التطور، أن يدعم عوضا عن ان يهمل. ولكن في عالم يمكن للروابط المتعددة للعناية أن تتوسع فيه لتشمل الجماعة الإنسانية برمتها، ويمكن للفقر والتفرقة أن يتراجعا، عوضا عن أن يتزايدا، كما هي الحال في الوقت الحاضر، تستطيع العلاقات الاعتنائية أن تجعل اللجوء إلى الحقوق الإنسانية أقل أهمية.

يمكن لقدر كبير من المساعي، التي تبذل من قبل المنظمات غير الحكومية والدول والوكالات الدولية، أن ينجز الكثير لتأسيس روابط اعتنائية تعمل بفاعلية على تقليل العنف والاستغلال بين الأشخاص الواقعين داخل حدود الدولة وخارجها. على سبيل المثال، التعاضد بين النساء الفقيرات يحمل بين طياته إمكان تحويل الهرمية الاقتصادية والجنوسية [٤٩]. ويمكن للتعاضد بين أشخاص من دول مختلفة أن يساهم في تقليل العداء الدولي واللجوء إلى العنف. ويجب دعم هؤلاء الأشخاص بطريقة أكثر كفاءة. وعلى هؤلاء الأشخاص في العالم الشمالي أن يصغوا ويتفهموا، كما هي الحال في الصداقة، عوضا عن أن يمنحوا حسنتهم المحدودة. وعلى هؤلاء الأشخاص في العالم الجنوبي أن يتغلبوا على إذلالهم وأن يشتركوا في المحادثات التي تحدد ظروفهم وأن يدعموا بقوة تطور الاقتصاد الاعتنائي عوضا عن الرأسمالية غير المفيدة.

إن أخلاق العناية تتناسب مع تيارات حالية: التأثير المتزايد للمنظمات غير الحكومية [٥٠]، والحركات متعددة الجنسيات التي اعتبرها ريتشارد فولك Richard Falk جزءا من «العولمة من الأسفل» [٥١]. إن شبكة مسؤولي الحكومة

التي تصفها آن ماري سلوتر Anne Marie Slaughter تشكل نوعا من «الحكم العالمي» لم تتأثر، كما يبدو، بأخلاق العناية، ولكن يمكن لهذه الأخلاق أن تزيد نشاطاتها قوة. وفي رأي سلوتر، فإن مسؤولي الحكومة عن وكالات في حكومات مختلفة غالبا ما يتشاورون مع نظرائهم في دول أخرى للموافقة على سياسات ولتنفيذ ممارسات تخاطب مشكلاتهم المشتركة على أحسن حال، كتحسين القواعد البيئية أو التأكيد على سلامة الطعام أو الاحتفاظ بالاستقرار المالي [٥٢]. هذه الشبكات، تكتب سلوتر، «تبني الثقة وتؤسس علاقات بين المشتركين وفي إمكانها أن تولد الدافع لتأسيس سمعة جيدة وتجنب سمعة سيئة. هذه هي الشروط الجوهرية للتعاون الدائم» [٥٣]. وفي رأيها، فإن الدول لن تتنازل في المستقبل القريب عن قوة جوهرية لأي نوع من الحكومة العالمية، ولكنها ترى أن الشبكات العالمية التي تتطور كمنظمات قادرة على تعزيز الإذعان إلى الأعراف «في إمكانها أن تدعم وتساند أعضاءها بالتقيد بأعراف الحكم الجيد في الوطن وخارجه... في إمكانها أن تغذي الإذعان للاتفاقات الدولية القائمة وأن تعمق التعاون لخلق علاقات تعاونية جديدة» [٥٤]. وعلى الرغم من أن سلوتر لا تناقش أخلاق العناية، فإن أنواع القيم التي ترشد أعضاء شبكات كهذه على أحسن حال قد تكون قيم العناية.

قد تكون سلوتر متفائلة جدا بخصوص دوافع مسؤولي الحكومة - بكل تأكيد، البعض منهم سوف يهتم أكثر بتعزيز مصالح عمالهم من ملاحقة الخير العام - ولكنها تبين إمكان الشبكات التي ترشدها القيم المشتركة.

في الفصل الثامن أناقش العلاقات المتينة بين أخلاق العناية والمجتمع المدني. يعتقد جان كين أن «المجتمع المدني العالمي» ينبثق بسرعة عن المشهد [٥٥]. وهو يجرب استعارات مختلفة لكي يصف هذه الواقعة الواعدة التي يراها في عملية الانبثاق والتي تتطلب طرقا جديدة من التفكير. إنه يرفض استعارات المستويات للحكومة وتنظيمات للنظام الدولي، ويفضل استعارة «المحيط الحيوي biosphere الدينامي الواسع» الذي يتشكل من «مجموعة محيرة من أصناف ومناطق حياتية يتفاعل بعضها مع بعض: المنظمات الحكومية الدولية والوطنية والفئات التطوعية والمؤسسات التجارية والمبادرات المدنية والحركات الاجتماعية ومنظمات الاحتجاج Protest Organizatian» [٥٦].

يرى كين هذه الاستعارة مضللة أيضا، لأن ظواهر المجتمع العالمي ليست

الظواهر التي تحدث طبيعيا في المحيط الحيوي، ولكنها تنتج اجتماعيا. ومع ذلك، ولأن هذه الاستعارة تتجنب هرميات العمارة أو الخرائط التنظيمية فإنها تعبر بصورة أفضل عما يتطور وفق اعتقاده.

إن صفات المجتمع المدني التي يلاحظها كين تشدد على ألا تكون عناصره حكومية، بل اجتماعية، وألا تكون عمليات آلية أو عضوية، وأن ترشدها أعراف الحياة المدنية عوضا عن أن تنتجها المواجهة العنيفة. إن المجتمع المدني العالمي «يسود الرؤية السياسية لعالم مؤسس على ترتيبات مكونة من مشاركة في السلطة سلمية ومبررة قانونيا بين الأشكال الاجتماعية - الاقتصادية الكثيرة والمختلفة التي تختلف عن المؤسسات الحكومية» (٥٧).

إن شبكات سلوتر من المسؤولين الحكوميين ومجتمع كين المؤلف من المنظمات غير الحكومية قد يتعرضان لتهديد قوى التدمير العالمية أكثر مما يقران به. إذا شرعت دولة عظمى مفرطة في رأسماليتها في التركيز على «حرب ضد الإرهاب» لا نهاية لها وإذا كانت هناك فئات في كل أرجاء الأرض مصممة على استعمال العنف السياسي لتعزيز أهدافها المحلية، فإن هذا الوضع سيضع عقبات هائلة أمام نسيج عالم مترابط بينيا. ولكن إذا تقدمنا في إحباط العنف بين هؤلاء الذين يرغبون في التعاون ربما قد لا تكون هذه العقبات قابلة للإذلال.

وعلى الرغم من أنه ليست هناك إشارة تبين أنهما على اطلاع على عمل كل منهما، فإن كين مثله مثل، سلوتر، يرى تطور عملية ترابط بينية وله رؤية حول هذه العملية، ولكيف يجب أن تكون لكي تنجز العملية المذكورة. تعتقد سلوتر أن «تحقيق نظام عالمي أفضل يستلزم وجوب أن يكون هناك أشخاص وأن هؤلاء الأشخاص يريدون وصف هذا النظام بتفصيل كاف لكي نستطيع بناءه» (٥٨). ولكن أحداً من هذين المؤلفين لا يعطي إشارة إلى أنه أو أنها تأثرت بأخلاق العناية، ولكن قد يجد كلاهما (هؤلاء الذين يؤثرون فيهم) أن عملهما سوف يتعزز باستعمال أخلاق العناية لتقييم التطورات العالمية ولدعم أفضلها. يمكن لأهداف هؤلاء الذين يجاهدون من أجل تعاون عالمي أن تتعزز بإدراك أوسع لقيم العناية. إن أخطار الوكالات الأكثر قوة التي تفرض نتائج جهودها على الضعفاء عظيمة، كما هي الحال في كثير من الحالات الاعتنائية، ولكن لدى أخلاق العناية موارد للانتقادات السابقة.

تمثل العلاقات الاعتنائية، عوضا عما يفعله الأشخاص كأفراد، قيم الاعتناء. وتتشكل المجتمعات الصغيرة للأسرة والصداقة المغروسة في المجتمعات الكبرى من علاقات اعتنائية. عندما تكون العلاقات الاعتنائية بين الناس البعيدين أكثر تناغما ووضوحا فإنها سوف تمكنهم من أن يثق بعضهم ببعض بما يكفي لأن يشكلوا منظمات اجتماعية وكيانات سياسية، ولأن يتقبل بعضهم بعضا كزملاء مواطنين في دول. إن عولمة العلاقات الاعتنائية سوف تساعد على تمكين شعوب الدول والثقافات المختلفة من العيش بسلام، واحترام بعضها حقوق البعض من الاهتمام المشترك بالبيئة وتحسين حياة أطفالهم.



الهوامش والببليوغرافيا

أولا: الهوامش

١. أستعمل لفظ «أخلاق» لأقترح أنه توجد نسخ متعددة من هذه الأخلاق. على الرغم من أنها كلها تشترك في الكثير بعضها مع بعض، وبهذه الطريقة أشرح لماذا يفضل البعض «أخلاق العناية». وأستعمل «أخلاق العناية» كاسم جمع وكاسم مفرد. حاول بعض فلاسفة الأخلاق أن يؤسسوا تمييزا تعريفيا بين «الأخلاق» ethics و«نظام أخلاقي» morality، ولكني أعتقد أن هذه المحاولات فاشلة، وأنا استعمل هذين اللفظين بصورة متبادلة، على الرغم من أنني أميز بين المعتقدات الأخلاقية الواقعية morals أو المعتقدات الأخلاقية بحد ذاتها التي تعتنقها فئات من الناس في الواقع والتوصيات الأخلاقية القابلة للتبرير ethical والإعجاب.

2. See, for example, Annette C. Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), esp. chap. 1; Peta Bowden, *Caring: Gender Sensitive Ethics* (London: Routledge, 1997); and Margaret Urban Walker, "Feminism, Ethics, and the Question of Theory," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 7 (1992): 23–38.

3. See, for example, Baier, *Moral Prejudices*; Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Diana Tietjens Meyers, *Subjection and Subjectivity* (New York: Routledge, 1994); and Margaret Urban Walker, *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics* (New York: Routledge, 1998).

4. See, for example, Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992); Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993); Held, *Feminist Morality*; and Eva Feder Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* (New York: Routledge, 1999).

5. See Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Diemut Bubeck, *Care, Gender, and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 239–40; and Susan Mendus, *Impartiality in Moral and Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002). See also chapters 5 and 6 this volume.

٦. غالبا يؤكد البعض أنه لكي يكون آخلاقيا، يجب على الحكم أن يكون قابلا للتعميم. إذا قلنا إنه من الصواب (أو الخطأ) أن يقوم شخص ما بفعل ما، فإننا ملزمون بالقول إنه من الصواب (أو الخطأ) لأي شخص مماثل في ظرف مماثل أن يقوم بهذا الفعل. إذن الأسماء في الأحكام الأخلاقية يجب أن تكون ألفاظا قابلة للتعميم وأن تكون المحمولات كلية. «من واجبي آن أهتم بجين Jane لأنها طفلتي» ليست حكما كليا. «على كل الآباء أن يهتموا بأطفالهم» حكم كلي. الحكم الأول قابل للتعميم إذا كان مستمدا من الحكم الثاني. ولكن إذا، كما يعتقد كثير من المدافعين عن أخلاق العناية، تُرجم كتعهد أخلاقي (عوضا عن أن يعتمد على أحكام أخلاقية كلية)، فإنه قد لا يكون قابلا للتعميم.

7. Baier, *Moral Prejudices,* p. 26.

8. Margaret Urban Walker, "Moral Understandings: Alternative 'Epistemology' for a Feminist Ethics," *Hypatia* 4 (summer 1989): 15–28, pp. 19–20.

9. Good examples are Stephen L. Darwall, *Impartial Reason* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983), and David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

10. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (London: Oxford University Press, 1973), p. 166.

11. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 133. Other examples of the communitarian critique that ran parallel to the feminist one are Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), and *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988); Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); and Roberto Mangabeire Unger, *Knowledge and Politics* (New York: Free Press, 1975).

12. Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 62.

13. See, for example, Diana T. Meyers, *Self, Society, and Personal Choice* (New York: Columbia University Press, 1989); Grace Clement, *Care, Autonomy, and Justice* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996); Diana T. Meyers, ed., *Feminists Rethink the Self* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997); and Catriona MacKenzie and Natalie Stoljar, eds., *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self* (New York: Oxford University Press, 2000). See also Marina Oshana, "Personal Autonomy and Society," *Journal of Social Philosophy* 29(1) (spring 1998): 81–102.

14. This image is in Thomas Hobbes's *The Citizen: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society,* ed. B. Gert (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972), p. 205. For a contrasting view, see Sibyl Schwarzenbach, "On Civic Friendship," *Ethics* 107(1) (1996): 97–128.

15. Kittay, *Love's Labor.*

16. Baier, *Moral Prejudices,* p. 29.

17. See Robert A. Frank, Thomas Gilovich, and Dennis T. Regan, "Does Studying Economics Inhibit Cooperation?" *Journal of Economic Perspectives* 7(2) (spring 1993): 159–71; and Gerald Marwell and Ruth Ames, "Economists Free Ride, Does Anyone Else?: Experiments on the Provision of Public Goods, IV," *Journal of Public Economics* 15(3) (June 1981): 295–310.

18. See Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), chap. 5, "The Grounds for Social Trust," and chapter 8 in this volume.

19. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), and "Moral Orientation and Moral Development," in *Women and Moral Theory*, eds. Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1987).

20. Sara Ruddick, "Injustice in Families: Assault and Domination," in *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, ed. Virginia Held (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995), p. 217.

21. Bubeck, *Care, Gender, and Justice*, p. 11.

22. Ibid., p. 206.

٢٣. هذا لا يعني أننا ننكر أن العدالة تشمل الاستجابة للحاجات بالمعنى العام، على سبيل المثال، أي لائحة محترمة للحقوق الإنسانية يجب أن تشمل حقوقا للحاجات الضرورية الأساسية، على الرغم من تخلف للولايات المتحدة التي لا تعترف بهذه الحقوق. أكثر العالم يقبل، ويجب أن تقبل، على الأقل نظريا، أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي توفر حاجات أساسية هي حقوق فعلية جنبا إلى جنب مع الحقوق المدنية والسياسية. لكن العدالة والإنصاف يتطلبان حقوقا كهذه لأنه من غير المنصف لمبدأ عام أن يمتلك بعض الناس وسائل العيش والفعل، بينما يفتقد آخرون هذه الوسائل. وبالمغايرة، العناية تستجيب إلى هذه الحاجات الخاصة للأشخاص بغض النظر عن المبادئ العامة. انظر على سبيل المثال، Henry Shue, Basic Rights (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980); Held, Rights and Goods; James W. Nickel, Making Sense of Human Rights (Berkeley: University of California Press, 1987); and Louis Henkin, The Age of Rights (New David Copp, "Equality, Justice, and انظر أيضا York: Columbia University Press, 1990). The Basic Needs," in Necessary Goods, ed. Gillian Brock (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998).

24. See Clement, *Care, Autonomy, and Justice.*

25. Stephen Darwall, *Philosophical Ethics* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998), chap. 19, "Ethics of Care."

26. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1986).

27. See Held, *Rights and Goods*, and chapter 4 in this volume.

28. Sara Ruddick, *Maternal Thinking; Toward a Politics of Peace* (Boston: Beacon Press, 1989).

29. See Held, *Feminist Morality*, esp, chap. 5.

30. Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1993), p. 175.

31. Ibid., p. 113.

32. Bubeck, *Care, Gender, and Justice*; Kittay, *Love's Labor*; see also Mona Harrington, *Care and Equality: Inventing a New Family Politics* (New York: Knopf, 1999); and Nancy Folbre, *The Invisible Heart: Economics and Family Values* (New York: New Press, 2001).

33. Nel Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy* (Berkeley: University of California Press, 2002).

34. See, for example, Maria C. Lugones, "On The Logic of Pluralist Feminism," in *Feminist Ethics*, ed. Claudia Card (Lawrence: University Press of Kansas, 1991).

35. Peggy DesAutels and Joanne Waugh, eds., *Feminists Doing Ethics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001). See contributions by Lisa Tessman, Margaret McLaren, Barbara Andrew, and Nancy Potter.

36. Michael Slote, *Morals from Motives* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

37. For another view, see Richmond Campbell, *Illusions of Paradox: A Feminist Epistemology Naturalized* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998).

38. See Jürgen Habermas, "Discourse Ethics," in his *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995); and Benhabib, *Situating the Self.*

39. See especially Baier, *Moral Prejudices.*

40. Chenyang Li, "The Confucian Concept of *Jen* and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study," *Hypatia* 9(1) (1994): 70–89; and "Revisiting Confucian *Jen* Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply to Daniel Star and Lijun Yuan," *Hypatia* 17(1) (2002): 130–40.

41. Daniel Star, "Do Confucians Really Care? A Defense of the Distinctiveness of Care Ethics: A Reply to Chenyang Li," *Hypatia* 17(1) (2002): 77–106.

42. Lijun Yuan, "Ethics of Care and Concept of *Jen*: A Reply to Chenyang Li," *Hypatia* 17(1) (2002): 107–29.

٤٣. بدراستها للنصوص الكونفوشية، ترى تشان سين يي Chan Sin Yee أن تشويه سمعة النساء في الكونفوشية الحديثة تمثيل خاطئ. وهي تعترف أنه حتى أخلاق كونفوشية مصححة قد تتبنى جوهرية جنسية تدعم أدوارا مناسبة (على الرغم من أنها قد لا تكون متساوية بالضرورة) مرتكزة على الجنس. لكنها تقترح أن العودة إلى الكونفوشية التقليدية تستطيع تجنب هذا الخطأ.

Chan Sin Yee. "The Confucian of Gender in the Twenty- First Century" in Confucianism for the Modern World, eds. Hahm Chaibong and Daniel A. Bell (Cambridge: Cambridge Un versity Press, 2002).

44. For a thoughtful account of various ways in which the ethics of care and Christian and Jewish ethics "converge" from very different starting points, see Ruth E. Groenhout, "Theological Echoes in an Ethic of Care," Erasmus Institute Occasional Paper 2003, no.2 (University of Notre Dame, Notre Dame, Ind., 2003).

45. See, for example, Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), and Nussbaum, *Sex and Social Justice.*

46. For example, see Barbara Houston, "Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation," in *Science, Morality and Feminist Theory*, eds. M. Hanen and K. Nielsen (Calgary: University of Calgary Press, 1987); Claudia Card, "Gender and Moral Luck" and Alison Jaggar, "Caring as a Feminist Practice of Moral Reason," in *Justice and Care*, ed. V. Held; but see also Cynthia Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities* (New York: Routledge, 1995).

47. Onora O'Neill, "Justice, Gender, and International Boundaries," in *International Justice and the Third World*, eds. Robin Attfield and Barry Wilkins (London: Routledge, 1992), p. 55.

48. Fiona Robinson, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Affairs* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999), p. 164.

49. See, for example, Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman* (Boston: Beacon Press, 1988); Sara Lucia Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value* (Palo Alto, Calif.: Institute of Lesbian Studies, 1989); Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990); Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); and Uma Narayan, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Women* (New York: Routledge, 1997).

50. I share Stephen Darwall's view that normative ethics and metaethics are highıy inrerrelated and cannot be clearly separared. See his *Philosophical Ethics*, esp. chap. 1.

51. See Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981). A virtue theorist who was fairly widely read in the period before this was Philippa Foot; see her *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978). See also Amelie Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1980). Other work contributing to the revival of virtue ethics includes Michael Slote's; see especially his *Goods and Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 1983) and *From Morality to Virtue* (New York: Oxford University, 1992). See also Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty, eds., *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992); and Julia Annas, *The Morality of Happiness* (New York: Oxford University Press, 1995). Martha Nussbaum's work, for example, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), has contributed to virtue theory, but she argues against the ethics of care.

52. Lawrence A. Blum, *Friendship, Altruism and Morality* (London: Routledge, 1980); and Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

53. See, for example, Charles Taylor, *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values* (New York: Oxford University Press, 1990); and Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

54. Walker, *Moral Understandings*, p. 1.

55. Robinson, *Globalizing Care*, p. 7.

56. Walker, *Moral Understandings*, p. 21.

57. See especially Alison M. Jaggar, "Feminist Ethics: Some Issues for rhe Nineties," *Journal of Social Philosophy* 20 (spring–fall 1989): 91–107.

58. For example, Marcia Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995); and Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).



59. For example, Laura M. Purdy, *Reproducing Persons: Issues in Feminist Bioethics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996).

60. For example, Jean Hampton, "Feminist Contractarianism," in *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, 2nd ed., eds. Louise M. Antony and Charlotte Witt (Boulder, Colo.: Westview Press, 2002); and Okin, *Justice, Gender, and the Family.*

61. For example, Nussbaum, *Sex and Social Justice.*

62. See Okin, *Justice, Gender, and the Family.*

63. Sara Ruddick, "Maternal Thinking," *Feminist Studies* 6 (summer 1980): 342–67.

64. For some early feminist thinking, see Joyce Trebilcot, ed., *Mothering: Essays in Feminist Theory* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1983).

65. Carol Gilligan, "Moral Orientation and Moral Development," in *Women and Moral Theory*, eds. Kittay and Meyers, p. 25.

66. See, for example, Lawrence J. Walker, "Sex Differences in the Development of Moral Reasoning: A Critical Review," *Child Development* 55 (June 1984): 677–91; and Sandra Harding, "The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities," in *Women and Moral Theory*, ed. Kittay and Meyers.

67. See, for example, Kathryn Pauly Morgan, "Women and Moral Madness," in *Science, Morality and Feminist Theory*, eds. Hanen and Nielsen; and Kittay and Meyers, eds., *Women and Moral Theory.*

68. Annette Baier's influential essay "Trust and Anti-Trust," appeared in *Ethics* in January 1986; it and other essays on trust and other matters are collected in Baier, *Moral Prejudices.*

69. Among major titles, arranged chronologically, are Ruddick, *Maternal Thinking*; Jeffrey Blustein, *Care and Commitment* (New York: Oxford University Press, 1991); Card, ed., *Feminist Ethics*; Kathryn Pyne Addelson, *Impure Thoughts: Essays on Philosophy, Feminism, and Ethics* (Philadelphia: Temple University Press, 1991); Benhabib, *Situating the Self*; Eve Browning Cole and Susan Coultrap McQuin, eds., *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice* (Indianapolis: Indiana University Press, 1992); Rita Manning, *Speaking from the Heart: A Feminist Perspective on Ethics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1992); Susan Sherwin, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care* (Philadelphia: Temple University Press, 1992); Friedman, *What Are Friends For?*; Held, *Feminist Morality*; Mary Jeanne Larrabee, ed., *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives* (New York: Routledge, 1993); Rosemarie Tong, *Feminine and Feminist Ethics* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1993); Tronto, *Moral Boundaries*; Linda A. Bell, *Rethinking Ethics in the Midst of Violence* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993); Baier, *Moral Prejudices*; Meyers, *Subjection and Subjectivity*; Bubeck, *Care, Gender, and Justice*; Susan J. Hekman, *Moral Voices, Moral Selves* (University Park: University of Pennsylvania Press, 1995); Held, ed., *Justice and Care*; Clement, *Care, Autonomy, and Justice*; Bowden, *Caring: Gender Sensitive Ethics*; Meyers, ed., *Feminists Rethink the Self*; Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care* (London: Routledge, 1998); Walker,

Moral Understandings; Claudia Card, ed., *On Feminist Ethics and Politics* (Lawrence: University Press of Kansas, 1999); Julia E. Hanigsberg and Sara Ruddick, eds., *Mother Troubles: Rethinking Contemporary Maternal Dilemmas* (Boston: Beacon Press, 1999); Mona Harrington, *Care and Equality: Inventing a New Family Politics* (New York: Knopf, 1999); Kittay, *Love's Labor*; Robinson, *Globalizing Care*; Margaret Urban Walker, ed., *Mother Time: Women, Aging, and Ethics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999); Catriona MacKenzie and Natalie Stoljar, eds., *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self* (New York: Oxford University Press, 2000); Julie Anne White, *Democracy, Justice, and the Welfare State: Reconstructing Public Care* (University Park: Pennsylvania State Press, 2000); DesAutels and Waugh, eds., *Feminists Doing Ethics*; Slote, *Morals from Motives*; Diana Tietjens Meyers, *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency* (New York: Oxford University Press, 2002); Noddings, *Starting at Home*; Margaret Urban Walker, *Moral Contexts* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003). Not all of the authors or editors on this list consider themselves advocates of the ethics of care, but these works have contributed to the development of such ethics.

الفصل الثاني

1. See, for example, Jeffrey Blustein, *Care and Commitment* (New York: Oxford University Press, 1991), and Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
2. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1986), esp. pp. 14–19.
3. Ibid., pp. 42, 80.
4. Nel Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy* (Berkeley: University of California Press, 2002), p. 13.
5. Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1993), p. 103; and Berenice Fisher and Joan Tronto, "Toward a Feminist Theory of Caring," in *Circles of Care*, eds. E. Abel and M. Nelson (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1990), p. 40.
6. See Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
7. Diemut Bubeck, *Care, Gender, and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 129.
8. Ibid., p. 133.
9. Sara Ruddick. "Care as Labor and Relationship," in *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, eds. Joram C. Haber and Mark S. Halfon (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998), pp. 13–14.
10. Peta Bowden, *Caring* (London: Routledge, 1997), p. 1.
11. Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics* (London: Routledge, 1998) p. 83.
12. Ibid., p. 83.
13. Ibid., p. 85.
14. Ibid., p. 82.
15. Ibid., p. 84.
16. Michael Slote, *Morals from Motives* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. ix.
17. Ibid., p. 30.

18. See chapters by Lisa Tessman, Margaret McLaren, and Barbara Andrew in *Feminists Doing Ethics*, eds. Peggy DesAutels and Joanne Waugh (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001).

19. Lawrence Blum, *Moral Perception and Particularity* (New York: Cambridge University Press, 1994), p. 199.

20. Ibid., p. 175.

21. Ibid., pp. 173, 179–80.

22. Ibid., p. 195.

23. Ibid.

24. Eva Feder Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* (New York: Routledge, 1999), p. ix.

25. Ibid., p. 30.

26. Ibid., p. 35.

27. Ann Ferguson and Nancy Folbre, "The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism," in *Women and Revolution*, ed. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981), p. 314.

28. Ruddick, "Care as Labor and Relationship," p. 4.

29. Ibid.

30. Ibid., pp. 20–21.

31. Ibid., p. 14.

32. I thank Tucker Lennox for his comment on this issue in connection with a different paper.

33. Diana Tietjens Meyers, *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 65.

34. Virginia Held, "Moral Subjects: The Natural and the Normative," presidential address, American Philosophical Association, Eastern Division. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (Newark, Del.: APA, November 2002).

35. Sara Ruddick, "Injustice in Families: Assault and Domination," in *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, ed. Virginia Held (Boulder, Colo.: Westview, 1995).

36. See Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), esp. chap. 8.

37. Blum, *Moral Perception and Particularity*, chap. 7, "Virtue and Community."

الفصل الثالث

1. Edmund Pincoffs, *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics* (Lawrence: University Press of Kansas, 1986).

2. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981).

3. James D. Wallace, *Virtues and Vices* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978).

4. Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence, and Warren Quinn, eds., *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

5. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Peru, Ill.: Open Court, 1999).

6. Sydney Shoemaker, "Parfit on Identity," in *Reading Parfit*, ed. Jonathan Dancy (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 138–39.

7. Hilde Lindemann Nelson, "Identity and Free Agency," in *Feminists Doing Ethics*, eds. Peggy DesAutels and Joanne Waugh (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001), p. 45.

8. Diana Tietjens Meyers, "Narrative and Moral Life," in *Setting the Moral Compass*, ed. Cheshire Calhoun (New York: Oxford University Press, 2004), p. 299.

9. Examples of those who would naturalize the ethics of care are Annette Baier and Margaret Urban Walker.

10. Jean Keller, "Autonomy, Relationality, and Feminist Ethics," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 12(2) (1997): 152–65, p. 152.

11. Marilyn Friedman, "Autonomy, Social Disruption, and Women," in *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, eds. Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 40–41.

12. See Marilyn Friedman, *Autonomy, Gender, Politics* (New York: Oxford University Press, 2003); and Marina Oshana, "Personal Autonomy and Society," *Journal of Social Philosophy* 29 (spring 1998): 81–102.

13. Meyers, "Narrative and Moral Life," p. 292.

14. For a discussion of empathy and its role in moral thinking, see Diana T. Meyers, *Subjection and Subjectivity* (New York: Routledge, 1994).

15. Lawrence Blum offers a fine set of examples in *Moral Perception and Particularity* (New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 186–87.

16. Ibid., p. 193. On the alternative model of simulation or mimicry, see, for example, Robert M. Gordon, "Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator," in *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*, eds. Larry May, Marilyn Friedman, and Andy Clark (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

17. Mackenzie and Stoljar, eds., *Relational Autonomy*, p. 4.

18. Diana Tietjens Meyers, "Intersectional Identity and the Authentic Self: Opposites Attract!" in *Relational Autonomy*, eds. Mackenzie and Stoljar, pp. 174–75. See also Diana T. Meyers, *Self, Society, and Personal Choice* (New York: Columbia University Press, 1989), pp. 76–91.

19. Susan J. Brison, "Relational Autonomy and Freedom of Expression," in *Relational Autonomy*, eds. MacKenzie and Stoljar, pp. 283–84.

20. Meyers, "Intersectional Identity," p. 152.

21. Daryl Koehn, *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy* (London: Routledge, 1998).

22. Meyers, "Narrative and Moral Life," p. 292.

23. See, for example, Mona Harrington, *Care and Equality: Inventing a New Family Politics* (New York: Knopf, 1999); and Nancy Folbre, *The Invisible Heart: Economics and Family Values* (New York: New Press, 2001).

24. Michael Slote, *Morals from Motives* (New York: Oxford University Press, 2001), p. ix.

25. Howard J. Curzer, "Admirable Immorality, Dirty Hands, Care Ethics, Justice Ethics, and Child Sacrifice," *Ratio* 15(3) (September 2002): 227–44.

26. Ibid., p. 236.

27. On freedom as enablement or capacity, not simply noninterference, see Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), chap. 5, "Rights to Equal Liberty." See also Martha C. Nussbaum and Jonathan Glover, eds., *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

28. Annette C. Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), chaps. 6–9.



29. Annette C. Baier, "Demoralization, Trust, and the Virtues," in *Setting the Moral Compass*, ed. Calhoun, p. 177.

30. Ibid.

31. Ibid., p. 180. See also Celeste M. Friend, "Trust and the Limits of Contract," Ph.D. dissertation, City University of New York, 1995.

32. For some early thoughts, see Virginia Held, "On the Meaning of Trust," *Ethics* 78 (January 1968).

33. A related point is that in prisoner's dilemma situations, we should adopt the point of view of what "we" ought to do, or what would be better for "us," rather than the individualistic point of view of rational choice theory. See Virginia Held, "Rationality and Reasonable Cooperation," *Social Research* 44(4) (winter 1977): 708–44.

34. Baier, *Moral Prejudices*.

الفصل الرابع

1. See chapter 1, especially the concluding note.

2. See, for example, David Goldberg, ed., *Ethical Theory and Social Issues*, 2nd ed. (Fort Worth, Tex.: Harcourt Brace, 1995); and Steven M. Cahn and Peter Markie, eds., *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2002).

3. See Mary Mahowald, ed., *Philosophy of Woman: Classical to Current Concepts*, 3rd ed. (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1994).

4. See especially Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

5. See, for example, Sandra Harding and Merrill Hintikka, eds., *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (Dordrecht: Reidel, 1983); and Linda Alcoff and Elizabeth Potter, eds., *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993).

6. See, for example, Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988); Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990); and Uma Narayan, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism* (New York: Routledge, 1997).

7. David Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory* (New York: Cambridge University Press, 1982), p. 134.

8. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

9. For argument, see Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

10. See Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); and Celeste M. Friend, "Trust and the Limits of Contract," Ph.D. dissertation, City University of New York, 1995.

11. See, for example, Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1983); and Carol C. Gould, *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

12. See especially Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

13. See, for example, Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993).

14. See, for example, Held, *Feminist Morality*; Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1993); and Rebecca Grant and Kathleen Newland, eds., *Gender and International Relations* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

15. Monique Deveaux, "Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 10(2) (spring 1995): 117.

16. Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 238–48.

17. Elizabeth M. Schneider, "The Dialectic of Rights and Politics: Perspectives from the Women's Movement," in *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, eds. Katherine T. Bartlett and Rosanne Kennedy (Boulder, Colo.: Westview Press, 1989), p. 318.

18. Carol Smart, *Feminism and the Power of Law* (London: Routledge, 1989).

19. Schneider, "The Dialectic of Rights and Politics," p. 322.

20. Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), p. 149.

21. Frances Olsen, "Statutory Rape: A Feminist Critique of Rights Analysis," in *Feminist Legal Theory*, ed. Bartlett and Kennedy.

22. Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), p. 104.

23. Patricia Smith, ed., *Feminist Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 14.

24. See ibid., part IV.

25. Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care* (London: Routledge, 1998), chap. 4.

26. See, for example, Diana T. Meyers, *Subjection and Subjectivity: Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy* (New York: Routledge, 1994).

27. Held, *Rights and Goods*.

28. Ibid.

29. See, for example, Kittay, *Love's Labor*; and Mary B. Mahowald, Anita Silvers, and David Wasserman, *Disability, Difference, Discrimination* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998).

30. Diana Tietjens Meyers, "Narrative and Moral Life," in *Setting the Moral Compass*, ed. Cheshire Calhoun (New York: Oxford University Press, 2004), p. 293.

31. Ibid.

32. Ibid.

33. For further discussion, see Virginia Held, "Moral Subjects: The Natural and the Normative," presidential address (APA Eastern Division). *Proceedings of the American Philosophical Association* (November 2002).

34. For discussion, see Michael Slote, *From Morality to Virtue* (New York: Oxford University Press, 1992); and chapter 3 in this volume.

35. See, for example, the discussions of John Keane's *Global Civil Society?* and Anne-Marie Slaughter's *A New World Order* in chapter 10 of this volume.

الفصل الخامس

1. Ann Cudd, Review of Virginia Held, *Feminist Morality. Philosophical Review* 104(4) (1995): 612.

2. Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 213.

3. Cudd, review.

4. See Claudia Card, Review of Virginia Held, *Feminist Morality. Ethics* 105(4) (1995): 938–40.

5. See Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

6. Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 191.

7. See Annette Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

8. Marcia Baron, "Impartiality and Friendship," *Ethics* 101(4) (July 1991): 836–57, p. 842.

9. Ibid.

10. See, for example, Jean Hampton, "Feminist Contractarianism," in *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, eds. Louise Antony and Charlotte Witt (Boulder, Colo.: Westview, 1993); and Okin, *Justice, Gender, and the Family.*

11. See, for example, Claudia Card, "Gender and Moral Luck," in *Identity, Character, and Moralilty: Essays in Moral Psychology*, eds. Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990); and Sara Ruddick, "Injustice in Families: Assault and Domination," in *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, ed. Virginia Held (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995).

12. See, for example, David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

13. See, for example, John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

14. Robert A. Dahl, *After the Revolution* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970).

15. See, for example, Diana Meyers, ed., *Feminists Rethink the Self* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997).

16. Gauthier, *Morals by Agreement*, p. 4.

17. Peter Vallentyne, ed., *Contractarianism and Rational Choice* (New York: Cambridge University Press, 1991), p. 4.

18. Ibid., p. 4.

19. Ibid., p. 5.

20. Jean Hampton, *Political Philosophy* (Boulder, Colo.: Westview, 1997), p. 169.

21. Cass R. Sunstein, *The Second Bill of Rights: FDR's Unfinished Revolution and Why We Need It More Than Ever* (New York: Basic Books, 2004).

22. David M. Kennedy, "Unfinished Business," *New York Times Book Review* (September 19, 2004), p. 23.

23. See, for example, Baier, *Moral Prejudices;* Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (1984; Chicago: University of Chicago Press, 1989); Sibyl Schwarzenbach, "On Civic Friendship," *Ethics* 107(1) (1996): 97–128.

24. See, for example, Andrew Mason, "Political Community, Liberal-Nationalism, and the Ethics of Assimilation," *Ethics* 109(2) (January 1999): 261–86.

25. See Held, *Feminist Morality*, for further argument.

26. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 47.

27. Baier, *Moral Prejudices*, pp. 25–26.

28. Martha Minow, *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990).

29. Held, ed., *Justice and Care*.

30. Noddings, *Caring*, pp. 18, 112.

الفصل السادس

1. J. David Velleman, "Love and Duty," paper presented at the annual meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, Philadelphia, Pa., December 30, 1997.

2. J. David Velleman, "Love as a Moral Emotion," *Ethics* 109(2) (January 1999): 338–74.

3. Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–80* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 18.

4. Velleman, "Love as a Moral Emotion," p. 342.

5. Ibid., p. 365.

6. Ibid., p. 371.

7. Ibid.

8. Ibid., p. 370.

9. Ibid., p. 361.

10. Ibid., p. 338, n.1.

11. Ibid., p. 354.

12. Ibid., p. 348, n.30; emphasis in original.

13. Thomas Hill, comment on David Velleman's "Love and Duty," delivered at the annual meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division. Philadelphia, Pa., December 30, 1997.

14. Harry Frankfurt, comment on David Velleman's "Love and Duty," delivered at the annual meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, December 30, 1997.

15. See Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993).

16. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (London: Oxford University Press, 1970).

17. Stephen Darwall, *Philosophical Ethics* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998), p. 226.

18. Ibid., p. 227.

19. Ibid., p. 228.

20. Martha C. Nussbaum, "The Feminist Critique of Liberalism." Lindley Lecture, University of Kansas (1997), p. 30. This lecture became chapter 2 in Nussbaum's *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999).

21. Ibid.

22. Nussbaum, "The Feminist Critique of Liberalism," p. 15.
23. Friedman, *What Are Friends For?*, p. 40.
24. Ibid., p. 66.
25. Ibid., p. 59.
26. Lawrence Blum, *Moral Perception and Particularity* (New York: Cambridge University Press, 1994), p. 199.
27. Ibid., p. 200.
28. For example, Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1986).
29. Stephen Darwall, *Impartial Reason* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983).
30. Annette Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), p. 26; and see chapter 1 of this volume.
31. Susan Mendus, "Some Mistakes about Impartiality," *Political Studies* 44 (1996): 319–27.
32. See Elizabeth Frazer and Nicola Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate* (Toronto: University of Toronto Press, 1993); and Friedman, *What Are Friends For?*
33. See, for example, Eva Feder Kittay, "Taking Dependency Seriously," *Hypatia* 10 (1995): 8–29.
34. Nussbaum, "The Feminist Critique," p. 44, n.98; emphasis added.
35. Neil MacCormick, "Justice as Impartiality: Assenting with Anti-Contractualist Reservations," *Political Studies* 44 (1996): 305–10, p. 309.
36. Mendus, "Some Mistakes about Impartiality," p. 323.
37. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
38. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).
39. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
40. Virginia Held, *Rights and Goods. Justifying Social Action* (New York: Free Press/Macmillan, 1984); see also Robert E. Goodin, *Utilitarianism as a Public Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
41. For example, Marcia Baron, "Kantian Ethics," in *Three Methods of Ethics*, eds. Marcia W. Baron, Philip Pettit, and Michael Slote (Oxford: Blackwell, 1997).
42. For further discussion, see Virginia Held, "Access, Enablement, and the First Amendment," in *Philosophical Dimensions of the Constitution*, eds. Diana T. Meyers and Kenneth Kipnis (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988); and Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), chap. 5.

الفصل السابع

1. Robert Kuttner, *Everything for Sale: The Virtues and Limits of Markets.* A Twentieth Century Fund Book (New York: Knopf, 1998), p. 3.
2. Ibid., p. 55.
3. Paula England and Nancy Folbre, "The Cost of Caring," *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 561 (January 1999): 39–51, p. 40.
4. Ibid., p. 46.

5. Elizabeth Anderson, "Is Women's Labor a Commodity?" *Philosophy and Public Affairs* 19(1) (winter 1990): 71–92, pp. 72–73.

6. Kuttner, *Everything for Sale*, pp. 68–69.

7. Ibid., pp. 73–74.

8. Nancy Folbre and Julie A. Nelson, "For Love or Money—Or Both?" *Journal of Economic Perspectives* 14(4) (2000): 123–40, p. 21.

9. Charles K. Wilber, ed., *Economics, Ethics, and Public Policy* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998), pp. 93–94.

10. Anderson, "Is Women's Labor a Commodity?" p. 73.

11. Margaret Jane Radin, *Contested Commodities: The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts, and Other Things* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), p. 2.

12. Ibid., p. 3.

13. Richard A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 4th ed. (Boston: Little, Brown, 1992); and Elisabeth M. Landes and Richard A. Posner, "The Economics of the Baby Shortage," *Journal of Legal Studies* 7 (1978).

14. Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 173.

15. Ibid., p. 8. See also Gary S. Becker, *A Treatise on the Family* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

16. Radin, *Contested Commodities*, p. 5.

17. Jonathan Riley, "Justice under Capitalism," in *Markets and Justice*, eds. John W. Chapman and J. Roland Pennock, NOMOS 31 (New York: New York University Press, 1989), pp. 122–62, p. 125, and p. 155, n.21.

18. Kuttner, *Everything for Sale*, p. 4.

19. Ibid., p. 109.

20. Ibid., p. 86.

21. Radin, *Contested Commodities*; and Katharine Silbaugh, "Commodification and Women's Household Labor," *Yale Journal of Law and Feminism* 9(51) (1997): 81–121.

22. See, for example, Gerald Marwell and Ruth E. Ames, "Economists Free Ride, Does Anyone Else?" *Journal of Public Economics* 13 (1981): 295–310.

23. Robert H. Frank, Thomas Gilovich, and Dennis T. Regan, "Does Studying Economics Inhibit Cooperation?" *Journal of Economic Perspectives* 7(2) (1993): 159–71.

24. Robyn M. Dawes and Richard H. Thaler, "Cooperation," *Journal of Economic Perspectives* 2(3) (summer 1988): 187–97.

25. Kuttner, *Everything for Sale*, p. 158.

26. Ibid., p. 112.

27. Robin Toner, "Experts See Fix for Medicare as One Tough Proposition," *New York Times* (September 12, 2000), pp. 1 and 23.

28. Edward Wyatt, "Taking a Corporate Approach to Remaking Education," *New York Times* (January 12, 2000), p. A16.

29. Ibid.

30. Arthur Levine, "The Soul of a New University," *New York Times* (March 13, 2000), op-ed page.

31. Constance L. Hays, "Commercialism in U.S. Schools Is Examined in New Report," *New York Times* (September 14, 2000), pp. C1 and 25.

32. Steven Manning, "How Corporations Are Buying Their Way into American Classrooms," *The Nation* (September 27, 1999), pp. 11–18.

33. Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), p. 429, 47.

34. See Richard Wasserstrom, *The Judicial Decision: Toward a Theory of Legal Justification* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1961).

35. Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), esp. chap. 7.

36. Radin, *Contested Commodities*, p. 30.

37. Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 170.

38. Ibid., p. 171.

39. Mary Lyndon Shanley, "'Surrogate Mothering' and Women's Freedom: A Critique of Contracts for Human Reproduction," *Signs* 18(3) (1993): 618–39, p. 626.

40. Ibid., p. 629.

41. Juliet Ruth Guichon, "An Examination and Critique of the Contract Model of Legal Regulation of Preconception Arrangements." Ph.D. dissertation, University of Toronto, 1997.

42. See Radin, *Contested Commodities*; and David Copp, "Capitalism versus Democracy: The Marketing of Votes and the Marketing of Political Power," in *Ethics and Capitalism*, ed. John Bishop (Toronto: University of Toronto Press, 2000).

43. See chapters 12 in Held, *Rights and Goods*, and 5 in *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Also see Virginia Held, chapters "Access, Enablement, and the First Amendment," in *Philosophical Dimensions of the Constitution*, eds. Diana T. Meyers and Kenneth Kipnis (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988); and "Media Culture and Democracy," in *Demokratischer Experimentalismus*, ed. Hauke Brunkhorst (Frankfurt: Surkamp Verlag, 1998).

44. John McMurtry, "Education and the Market Model," *Journal of Philosophy of Education* 25(2) (1991): 209–17, p. 214.

الفصل الثامن

1. Will Kymlicka and Wayne Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory," *Ethics* 104 (January 1994): 352–81, p. 369.

2. See David Miller, *Market, State, and Community* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

3. See Andrew Mason, "Political Community, Liberal-Nationalism, and the Ethics of Assimilation," *Ethics* 109(2) (January 1999): 261–86.

4. John Keane, *Civil Society: Old Images, New Visions* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), p. 4.

5. Ibid.

6. Juan J. Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1996).

7. Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1965), p. 30.

8. Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), p. x.

9. Keith Tester, *Civil Society* (New York: Routledge, 1992), p. 8.

10. John A. Hall, "In Search of Civil Society," in *Civil Society: Theory, History, Comparison*, ed. John A. Hall (Cambridge: Polity Press, 1995), p. 6.

11. Keane, *Civil Society*, p. 6.

12. Hall, "In Search of Civil Society," p. 10.

13. Richard Daggar, *Civic Virtues* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 198.

14. Ibid., p. 200.

15. Robert Kuttner, *Everything for Sale* (New York: Knopf, 1998), p. 351.

16. Ibid., p. 354.

17. Keane, *Civil Society*, p. 17.

18. Cohen and Arato, *Civil Society and Political Theory*.

19. Robert D. Putnam, *Making Democracy Work* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

20. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 12th ed. (New York: Vintage, 1955).

21. Putnam, *Making Democracy Work*; and Robert Putnam, "The Strange Disappearance of Civic America," *American Prospect* 24 (winter 1996): 34–49.

22. See especially John Dewey, *Democracy and Education* (New York: Macmillan, 1916), and *Experience and Education* (New York: Collier Macmillan, 1963).

23. Daggar, *Civic Virtues*.

24. See, for example, Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987); William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Stephen Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?" *Ethics* 108 (1995): 468–96; and Harry Brighouse, "Civic Education and Liberal Legitimacy," *Ethics* 108 (July 1998): 719–45.

25. Keane, *Civil Society*, p. 47.

26. See especially Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993); and Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

27. See especially Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), and "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions," *Ethics* 108 (July 1998): 661–84.

28. Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1993), p. 185.

29. Joan C. Tronto, "Care as a Political Concept," in *Revisioning the Political*, eds. Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996), p. 143.

30. Ibid.

31. Ibid, p. 145.

32. See especially Kuttner, *Everything for Sale*.

33. See also Fiona Robinson, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999).

34. On communitarianism especially see Okin, *Justice, Gender, and the Family*, and "Feminism and Multiculturalism."

35. Virginia Held, *Rights and Goods. Justifying Social Action* (New York: Free Press/Macmillan, 1984), chap. 5.
36. Keane, *Civil Society*, p. 49.
37. Ibid., pp. 53–55.
38. See especially Okin, *Justice, Gender, and the Family*; and Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999).
39. Keane, *Civil Society*, p. 34.

الفصل التاسع

1. Claudia Card, "Foreword," in Linda A. Bell, *Rethinking Ethics in the Midst of Violence: A Feminist Approach to Freedom* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993), p. xiii.
2. Ibid., p. xiv.
3. Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (Boston: Beacon Press, 1989).
4. Ibid., p. 162.
5. Ibid., p. 163.
6. See Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), chap. 7.
7. See, for example, Deborah L. Rhode, *Justice and Gender: Sex Discrimination and the Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
8. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), p. 22.
9. Annette Baier, *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), p. 237.
10. Elizabeth M. Schneider, "The Dialectic of Rights and Politics: Perspectives from the Women's Movement," *New York University Law Review* 61 (1986): 593–652, p. 318.
11. Patricia Smith, ed., *Feminist Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 3.
12. Ibid., p. 139.
13. Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics," in *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, eds. Katherine T. Bartlett and Rosanne Kennedy (Boulder, Colo.: Westview Press, 1991).
14. Robin West, "Jurisprudence and Gender," *University of Chicago Law Review* 55 (1988): 1–72, p. 2.
15. Schneider, "The Dialectic of Rights and Politics."
16. Bartlett and Kennedy, eds., *Feminist Legal Theory*; Drucilla Cornell, *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).
17. Patricia Smith, "Feminist Jurisprudence: Social Change and Conceptual Evolution," *American Philosophical Association Newsletters* (spring 1995).
18. Christine Littleton, "Reconstructing Sexual Equality," *California Law Review* 75(4) (1987): 1279–337.
19. Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), p. 103.
20. Frances Olsen, "Statutory Rape: A Feminist Critique of Rights Analysis," *Texas Law Review* 63 (1984): 387–432, p. 402.

21. Ibid., p. 412.
22. Susan Estrich, "Rape," *Yale Law Journal* 95 (1987): 1087–184, p. 1114.
23. Smith, ed., *Feminist Jurisprudence*, part IV.
24. See, for example, Diana T. Meyers, "Social Exclusion, Moral Reflection, and Rights," *Law and Philosophy* 12 (1993): 217–32.
25. Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care* (London: Routledge, 1998), chap. 4.
26. Ibid., p. 94.
27. Ibid., pp. 100, 105.
28. Ibid., p. 121.
29. For example, see Diana T. Meyers, *Self, Society and Personal Choice* (New York: Columbia University Press, 1989).
30. Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).
31. Ibid., p. 152.
32. Uma Narayan, "Colonialism and Its Others: Considerations on Rights and Care Discourses," *Hypatia* 10(2) (1995): 133–40.
33. See, for example, Elizabeth Frazer and Nicola Lacey, *The Politics of Community. A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate* (Toronto: University of Toronto Press, 1993).
34. For example, see Diana T. Meyers, "Rights in Collision: A Non-Punitive, Compensatory Remedy for Abusive Speech," *Law and Philosophy* 14 (1995): 203–43; and Martha Minow and Mary Lyndon Shanley, "Relational Rights and Responsibilities: Revisioning the Family in Liberal Political Theory and Law," *Hypatia* 11(1) (winter 1996): 3–29.
35. Martha Minow, *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990), p. 15.
36. Ibid., p. 14.
37. Ibid., p. 268.
38. Ibid., p. 307.
39. Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex."
40. For example, see Claudia Card, "Gender and Moral Luck," in *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, ed. Virginia Held (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995); and Barbara Houston, "Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation," in *Science, Morality and Feminist Theory*, eds. Marsha Hanen and Kai Nielsen (Calgary: University of Calgary Press, 1987).
41. Alison Jaggar, "Caring as a Feminist Practice of Moral Reason," in *Justice and Care*, ed. Held, p. 194.
42. Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), p. 150.
43. See especially Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989).
44. See especially Sara Ruddick, "Injustice in Families: Assault and Domination," in *Justice and Care*, ed. Held.
45. Marilyn Friedman, *Autonomy, Gender, Politics* (New York: Oxford University Press, 2003).
46. See Virginia Held, *Rights and Goods. Justifying Social Action* (New York: Free Press/Macmillan, 1984).
47. Rebecca Grant and Kathleen Newland, eds., *Gender and International Relations* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

48. Joan B. Landes, ed., *Feminism, the Public and the Private* (New York: Oxford University Press, 1998).

49. See Joan Callahan, *Reproduction, Ethics, and the Law: Feminist Perspectives* (Bloomington: Indiana University Press, 1995); and Rosalind P. Petchesky, *Abortion and Women's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom* (Boston: Northeastern University Press, 1985).

50. Anita Allen, *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1988).

51. Ibid.

52. Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), p. 179.

53. See, for example, Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique: On the Politics of Gender* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987); and Linda Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1990). See also Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

54. See, for example, Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, for discussion.

55. Nancy C. M. Hartsock, "Community/Sexuality/Gender: Rethinking Power," in *Revisioning The Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, eds. Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996), p. 42.

56. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, p. 11.

57. Christine Di Stefano, "Feminist Political Philosophy," *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* (spring 2000): 196–200, p. 196.

58. Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (New York: Longman, 1983).

59. Amy Allen, *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999), p. 3.

60. Ibid.

61. See, for example, Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1993), and "Care as a Political Concept," in *Revisioning the Political*, eds. Hirschmann and Di Stefano.

62. See especially Ruddick, *Maternal Thinking*.

63. See Fiona Robinson, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Affairs* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999); and chapter 10 in this volume.

64. Jane Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

65. Jane Mansbridge, "Reconstructing Democracy," in *Revisioning the Political*, eds. Hirschmann and DiStefano, p. 123.

66. For example, see Frank Cunningham, *Democratic Theory and Socialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); and Carol C. Gould, *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

67. See Anne Phillips, *The Politics of Presence* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995); and Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

68. Kathleen B. Jones, *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women* (New York: Routledge, 1993).

69. See Susan Mendus, "Losing the Faith: Feminism and Democracy," in *Democracy: The Unfinished Journey*, ed. J. Dunn (Oxford: Oxford University Press, 1992); and Young, *Justice and the Politics of Difference.*

70. Held, *Feminist Morality*, chap. 5.

الفصل العاشر

1. See, for example, Rebecca Grant and Kathleen Newland, eds., *Gender and International Relations* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), p. 3.

2. A few titles are: Richard Falk, *Legal Order in a Violent World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968); Richard Wasserstrom, ed., *War and Morality* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1970); Virginia Held, Sidney Morgenbesser, and Thomas Nagel, eds., *Philosophy, Morality, and International Affairs* (New York: Oxford University Press, 1974); William Aiken and Hugh LaFollette, eds., *World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1977); Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977); Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979); Stanley Hoffman, *Duties beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1981); Robert L. Holmes, *On War and Morality* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989); Steven Luper-Foy, ed., *Problems of International Justice* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988); and Andrew Valls, ed., *Ethics in International Affairs* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000).

3. See, for example, Louis Henkin, "The Use of Force: Law and U.S. Policy," in *Right v. Wrong: International Law and the Use of Force* (Council on Foreign Relations, 1989).

4. For example, see Jill Steans, *Gender and International Relations: An Introduction* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1998).

5. See, for example, Robert O. Keohane, "International Relations Theory: Contributions of a Feminist Standpoint," in *Gender and International Relations*, eds. R. Grant and K. Newland. See also Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1994).

6. See Fred Halliday, "Hidden from International Relations: Women and the International Arena," in *Gender and International Relations*, ed. Grant and Newman.

7. J. Ann Tickner, *Gender in International Relations: Feminist Perspectives on Achieving Global Security* (New York: Columbia University Press, 1992), p. 4.

8. Ibid., p. 17.

9. V. Spike Peterson and Anne Sisson Runyan, *Global Gender Issues* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1993), p. 10.

10. Nina Bernstein, "For Americans, It's French Sissies versus German He-Men," *New York Times* (September 28, 2003), sec. 4, p. 5.

11. Peterson and Runyan, *Global Gender Issues*, p. 34.

12. See Beitz, *Political Theory and International Relations*; Onora O'Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice, and Development* (London: Allen and Unwin, 1985); and Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Malden, Mass.: Polity Press, 2002).



13. For example, see Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002).

14. For a pluralistic view in which different values are seen as appropriately having priority in different domains, see Virginia Held, *Rights and Goods: Justifying Social Action* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

15. See Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), chap. 5.

16. See Margaret Jane Radin, *Contested Commodities: The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts and Other Things* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

17. Elizabeth Becker, "Number of Hungry Rising, U.N. Says," *New York Times* (December 8, 2004).

18. Carol C. Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights* (New York: Cambridge University Press, 2004), p. 44.

19. Ibid., p. 46.

20. See especially Christine Di Stefano, *Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991).

21. Peterson and Runyan, *Global Gender Issues*, p. 34. See, for example, Kenneth Waltz, "The Myth of National Interdependence," in *Globalism versus Realism: International Relations' Third Debate*, eds. Ray Maghroori and Bennett Ramberg (Boulder, Colo.: Westview Press, 1982).

22. Tickner, *Gender in International Relations*, p. 32.

23. For example, Hilary Charlesworth, "What Are 'Women's International Human Rights?'" in *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, ed. Rebecca J. Cooke (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994).

24. J. Ann Tickner, *Gendering World Politics* (New York: Columbia University Press, 2001), p. 6.

25. See Tickner, *Gender in International Relations*, chap. 2.

26. The equality imagined has been not only moral but empirical—Hobbes's equal vulnerability to the sword of one's neighbor, for instance. When, on the world stage, states are imagined to be individuals, the removal from reality increases.

27. See Tickner, *Gendering World Politics*.

28. United Nations Development Programme, *Human Development Report* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 2.

29. See Tickner, *Gendering World Politics*.

30. Peterson and Runyan, *Global Gender Issues*, pp. 92–94.

31. Sue Ellen M. Charlton, *Women in Third World Development* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1984).

32. Peterson and Runyan, *Global Gender Issues*, pp. 94–95. See also Tickner, *Gendering World Politics*, pp. 94–95.

33. Tickner, *Gendering World Politics*, p. 77.

34. Ibid., pp. 77–78.

35. Anne Sisson Runyon, "Women in the Neoliberal 'Frame,'" in *Gender Politics in Global Governance*, eds. Mary K. Meyer and Elisabeth Prügl (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999), pp. 215–16.

36. Ibid., p. 216

37. Emek M. Uçarer, "Trafficking in Women: Alternate Migration or Modern Slave Trade?" in *Gender Politics in Global Governance*, eds. M. Meyer and E. Prügl.

38. Halliday, "Hidden from International Relations," p. 161.

39. Peterson and Runyan, *Global Gender Issues*, pp. 161–62.

40. Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse," in *Third World Women and the Politics of Feminism*, eds. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres (Bloomington: Indiana University Press, 1991), p. 56.

41. Alison M. Jaggar, "Western Feminism and Global Responsibility," in *Feminist Interventions in Ethics and Politics*, eds. Barbara S. Andrew, Jean Keller, and Lisa H. Schwartzman (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2005).

42. Ibid.

43. Ibid.

44. Natalie Brender, "Political Care and Humanitarian Response," in *Feminists Doing Ethics*, eds. Peggy DesAutels and Joanne Waugh (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001).

45. Fiona Robinson, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Affairs* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999), p. 7.

46. Mary K. Meyer, "Negotiating International Norms: The Inter-American Commission of Women and the Convention on Violence against Women," in *Gender Politics in Global Governance*, eds. Meyer and Prügl, p. 60.

47. Tickner, *Gendering World Politics*, p. 77.

48. See, for example, Maria Mies and Vandana Shiva, eds., *Ecofeminism* (London: Zed Books, 1993).

49. See Robinson, *Globalizing Care*, pp. 161–62.

50. See Tickner, *Gendering World Politics*, pp. 116–19, on the growth of women's activism through nongovernmental organizations.

51. Richard Falk, "The Making of Global Citizenship," in *Global Visions: Beyond the New World Order*, eds. Jeremy Brecher, John Brown Childs, and Jill Cutler (Boston: South End Press, 1993). Examples are the environmental movement and movements against the harmful effects of globalization.

52. Anne-Marie Slaughter, *A New World Order* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004).

53. Ibid., p. 3.

54. Ibid., p. 33.

55. John Keane, *Global Civil Society?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

56. Ibid., p. 18.

57. Ibid., pp. xi–xii.

58. Slaughter, *A New World Order*, p. 18.



ثانيا: البيليوغرافيا

Addelson, Kathryn Pyne. 1991. *Impure Thoughts: Essays on Philosophy, Feminism, and Ethics.* Philadelphia: Temple University Press.

Aiken, William and Hugh LaFollette, eds. 1977. *World Hunger and Moral Obligation.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Alcoff, Linda, and Elizabeth Potter, eds. 1993. *Feminist Epistemologies.* New York: Routledge.

Allen, Amy. 1999. *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity.* Boulder, Colo: Westview Press.

Allen, Anita. 1988. *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society.* Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.

Almond, Gabriel A., and Sidney Verba. 1965. *Civic Culture.* Boston: Little, Brown.

Anderson, Elizabeth. 1990. "Is Women's Labor a Commodity?" *Philosophy and Public Affairs* 19(1) (winter): 71–92.

Anderson, Elizabeth. 1993. *Value in Ethics and Economics.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Andrew, Barbara S. 2001. "Angels, Rubbish Collectors, and Pursuers of Erotic Joy: The Image of the Ethical Woman," in *Feminists Doing Ethics*, ed. Peggy DesAutels and Joanne Waugh. Lanham, Md: Rowman and Littlefield.

Annas, Julia. 1995. *The Morality of Happiness.* New York: Oxford University Press.

Baier, Annette C. 1986. "Trust and Anti-Trust." *Ethics* 96:231–60.

Baier, Annette C. 1994. *Moral Prejudices: Essays on Ethics.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Baier, Annette C. 2004. "Demoralization, Trust, and the Virtues," in *Setting the Moral Compass*, ed. Cheshire Calhoun. New York: Oxford University Press.

Baron, Marcia. 1991. "Impartiality and Friendship," *Ethics* 101(4) (July): 836–37.

Baron, Marcia. 1995. *Kantian Ethics Almost without Apology.* Ithaca NY: Cornell University Press.

Baron, Marcia W., Philip Pettit, and Michael Slote, eds., 1997. *Three Methods of Ethics.* Oxford: Blackwell Press.

Barry, Brian. 1973. *The Liberal Theory of Justice.* London: Oxford University Press.

Barry, Brian. 1995. *Justice as Impartiality.* Oxford: Oxford University Press.

Bartlett, Katherine T., and Rosanne Kennedy, eds. 1989. *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender.* Boulder, Colo.: Westview Press.

Becker, Gary S. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior.* Chicago: University of Chicago Press.

Becker, Gary S. 1981. *A Treatise on the Family.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Beitz, Charles R. 1979. *Political Theory and International Relations.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Bell, Linda A. 1993. *Rethinking Ethics in the Midst of Violence: A Feminist Approach to Freedom.* Lanham, Md: Rowman and Littlefield.

Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics.* New York: Routledge.

Benhabib, Seyla, and Drucilla Cornell, eds. 1987. *Feminism as Critique: On the Politics of Gender.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Blum, Lawrence A. 1980. *Friendship, Altruism and Morality.* London: Routledge, 1980.

Blum, Lawrence A. 1994. *Moral Perception and Particularity.* New York: Cambridge University Press.

Blustein, Jeffrey. 1991. *Care and Commitment.* New York: Oxford University Press.

Bowden, Peta. 1997. *Caring: Gender Sensitive Ethics.* London: Routledge, 1997.

Brender, Natalie. 2001. "Political Care and Humanitarian Response," in *Feminists Doing Ethics*, eds. Peggy DesAutels and Joanne Waugh. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Brighouse, Harry. 1998. "Civic Education and Liberal Legitimacy," *Ethics* 108 (July): 719–45.

Brison, Susan J. 2000. "Relational Autonomy and Freedom of Expression," in *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self,* eds. Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar. New York: Oxford University Press.

Bubeck, Diemut. 1995. *Care, Gender, and Justice.* Oxford: Oxford University Press.

Calhoun, Cheshire, ed. 2004. *Setting the Moral Compass.* New York: Oxford University Press.

Callahan, Joan. 1995. *Reproduction, Ethics, and the Law: Feminist Perspectives.* Bloomington: Indiana University Press.

Campbell, Richmond. 1998. *Illusions of Paradox: A Feminist Epistemology Naturalized.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Card, Claudia. 1995. "Gender and Moral Luck," in *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, ed. Virginia Held. Boulder, Colo.: Westview Press.

Card, Claudia, ed. 1991. *Feminist Ethics.* Lawrence: University Press of Kansas.

Card, Claudia, ed. 1999. *On Feminist Ethics and Politics.* Lawrence: University Press of Kansas.

Charlton, Sue Ellen M. 1984. *Women in Third World Development.* Boulder, Colo.: Westview Press.

Clement, Grace. 1996. *Care, Autonomy, and Justice.* Boulder, Colo.: Wesrview Press.

Cohen, Jean L., and Andrew Arato. 1994. *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Cole, Eve Browning, and Susan Coultrap McQuin, eds. 1992. *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice.* Indianapolis: Indiana University Press.

Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* Boston: Unwin Hyman.

Cooke, Rebecca J., ed. 1994. *Human Rights of Women: National and International Perspectives.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Copp, David. 1998. "Equality, Justice, and the Basic Needs," in *Necessary Goods*, ed. Gillian Brock. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Cornell, Drucilla. 1998. *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Crenshaw, Kimberle. 1991. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics," in *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, eds. Katherine T. Bartlett and Rosanne Kennedy. Boulder, Colo.: Westview Press.

Cunningham, Frank. 1987. *Democratic Theory and Socialism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Curzer, Howard J. 2002. "Admirable Immorality, Dirty Hands, Care Ethics, Justice Ethics, and Child Sacrifice." *Ratio* 15(3) (September): 227–44.

Daggar, Richard. 1997. *Civic Virtues.* New York: Oxford University Press.

Dahl, Robert A. 1970. *After the Revolution.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Dancy, Jonathan, ed. 1997. *Reading Parfit.* Oxford: Blackwell.

Darwall, Stephen L. 1983. *Impartial Reason.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Darwall, Stephen. 1998. *Philosophical Ethics.* Boulder, Colo.: Westview Press.
Dawes, Robyn M., and Richard H. Thaler. 1988. "Cooperation." *Journal of Economic Perspectives* 2(3) (summer): 187–97.
DesAutels, Peggy, and Joanne Waugh, eds. 2001. *Feminists Doing Ethics.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
De Tocqueville, Alexis. 1955. *Democracy in America,* 12th ed. New York: Vintage.
Deveaux, Monique. 1995. "Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 10(2) (spring): 115–19.
Dewey, John. 1916. *Democracy and Education.* New York: Macmillan.
Dewey, John. 1963. *Experience and Education.* New York: Collier Macmillan.
Di Stefano, Christine. 1991. *Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Di Stefano, Christine. 2000. "Feminist Political Philosophy." *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy* (spring): 196–200.
Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
England, Paula, and Nancy Folbre. 1999. "The Cost of Caring." *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* 561 (January): 39–51.
Estrich, Susan. 1987. "Rape." *Yale Law Journal* 95: 1087–184.
Falk, Richard. 1968. *Legal Order in a Violent World.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Falk, Richard. 1993. "The Making of Global Citizenship," in *Global Visions: Beyond the New World Order,* eds. Jeremy Brecher, John Brown Childs, and Jill Cutler. Boston: South End Press.
Ferguson, Ann, and Nancy Folbre. 1981. "The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism," in *Women and Revolution,* ed. Lydia Sargent. Boston: South End Press.
Fisher, Berenice, and Joan Tronto. 1990. "Toward a Feminist Theory of Caring," in *Circles of Care,* eds. E. Abel and M. Nelson. Albany: SUNY Press.
Flanagan, Owen, and Amelie Oksenberg Rorty, eds. 1992. *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
Folbre, Nancy. 2001. *The Invisible Heart: Economics and Family Values.* New York: New Press.
Folbre, Nancy, and Julie A. Nelson. 2000. "For Love or Money—Or Both?" *Journal of Economic Perspectives* 14(4) (fall): 123–40.
Foot, Philippa. 1978. *Virtues and Vices.* Berkeley: University of California Press.
Frank, Robert A., Thomas Gilovich, and Dennis T. Regan. 1993. "Does Studying Economics Inhibit Cooperation?" *Journal of Economic Perspectives* 7(2): 159–71.
Frankfurt, Harry G. 1988. *The Importance of What We Care About.* Cambridge: Cambridge University Press.
Fraser, Nancy. 1987. "Women, Welfare and the Politics of Needs Interpretation." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 2(1): 103–21.
Fraser, Nancy. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Frazer, Elizabeth, and Nicola Lacey. 1993. *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate.* Toronto: University of Toronto Press.
Friedman, Marilyn. 1993. *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Friedman, Marilyn. 2003. *Autonomy, Gender, Politics*. New York: Oxford University Press.

Friend, Celeste M. 1995. "Trust and the Limits of Contract," Ph.D. dissertation. City University of New York.

Galston, William. 1992. *Liberal Purposes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gauthier, David. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gilligan, Carol. 1987. "Moral Orientation and Moral Development," in *Women and Moral Theory*, eds. Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Goodin, Robert E. 1985. *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago: University of Chicago Press.

Goodin, Robert E. 1988. *Reasons for Welfare*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Goodin, Robert E. 1995. *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, Robert M. 1996. "Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator," in *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*, eds. Larry May, Marilyn Friedman, and Andy Clark. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Gould, Carol C. 1988. *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gould, Carol C. 2004. *Globalizing Democracy and Human Rights*. New York: Cambridge University Press.

Grant, Rebecca, and Kathleen Newland, eds. 1991. *Gender and International Relations*. Bloomington: Indiana University Press.

Gutmann, Amy. 1987. *Democratic Education*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen. 1995. "Discourse Ethics," in Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Halfon, Mark S., and Joram C. Haber, eds. 1998. *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Hall, John A., ed. 1995. *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity Press.

Hampton, Jean. 1993. "Feminist Contractarianism," in *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, eds. Louise M. Antony and Charlotte Witt. Boulder, Colo.: Westview Press.

Hampton, Jean. 1997. *Political Philosophy*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Hanen, Marsha, and Kai Nielsen, eds. 1987. *Science, Morality and Feminist Theory*. Calgary: University of Calgary Press.

Hanigsberg, Julia E. and Sara Ruddick, eds. 1999. *Mother Troubles: Rethinking Contemporary Maternal Dilemmas*. Boston: Beacon Press.

Harding, Sandra. 1987. "The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities," in *Women and Moral Theory*, eds. Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Harding, Sandra, and Merrill Hintikka, eds. 1983. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel.

Harrington, Mona. 1999. *Care and Equality: Inventing a New Family Politics*. New York: Knopf.

Hartsock, Nancy C. M. 1983. *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman.

Hartsock, Nancy C. M. 1996. "Community/Sexuality/Gender: Rethinking Power," in *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, eds. Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano. Boulder, Colo.: Westview Press.

Hays, Constance L. 2000. "Commercialism in U.S. Schools Is Examined in New Report." *New York Times* (September 14), pp. C1 and 25.

Hekman, Susan J. 1995. *Moral Voices. Moral Selves*. University Park: University of Pennsylvania Press.

Held, Virginia. 1968. "On the Meaning of Trust." *Ethics* 78 (January).

Held, Virginia. 1977. "Rationality and Reasonable Cooperation." *Social Research* 44(4) (winter): 708–44.

Held, Virginia. [1984] 1989. *Rights and Goods: Justifying Social Action*. Chicago: University of Chicago Press.

Held, Virginia. 1988. "Access, Enablement, and the First Amendment," in *Philosophical Dimensions of the Constitution*, eds. Diana T. Meyers and Kenneth Kipnis. Boulder, Colo.: Westview Press.

Held, Virginia. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

Held, Virginia. 2002. "Moral Subjects: The Natural and the Normative." Presidential address, American Philosophical Association, Eastern Division. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Newark, DE (November).

Held, Virginia, ed. 1995. *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder Colo.: Westview Press.

Held, Virginia, Sidney Morgenbesser, and Thomas Nagel, eds. 1974. *Philosophy, Morality, and International Affairs*. New York: Oxford University Press.

Henkin, Louis. 1990. *The Age of Rights*. New York: Columbia University Press.

Henkin, Louis. 1989. "The Use of Force: Law and U.S. Policy," in *Right v. Wrong: International Law and the Use of Force*. Council on Foreign Relations, 1989.

Herman, Barbara. 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hirschmann, Nancy J., and Christine DiStefano, eds. 1996. *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Hoagland, Sara Lucia. 1989. *Lesbian Ethics: Toward New Value*. Palo Alto, Calif.: Institute of Lesbian Studies.

Hobbes, Thomas. 1972. *The Citizen: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, ed. B. Gert. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Hoffman, Stanley. 1981. *Duties beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Holmes, Robert L. 1989. *On War and Morality*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Houston, Barbara. 1987. "Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation," in *Science, Morality and Feminist Theory*, eds. M. Hanen and K. Nielsen. Calgary: University of Calgary Press.

Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence, and Warren Quinn, eds. 1998. *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.

Jaggar, Alison M. 1989. "Feminist Ethics: Some Issues for the Nineties." *Journal of Social Philosophy* 20: 91–107.

Jaggar, Alison M. 1995. "Caring as a Feminist Practice of Moral Reason," in *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, ed. Virginia Held. Boulder, Colo.: Westview Press.

Jaggar, Alison M. 2005. "Western Feminism and Global Responsibility," in *Feminist Interventions in Ethics and Politics*, eds. Barbara S. Andrew, Jean Keller, and Lisa H. Schwartzman. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Jones, Kathleen B. 1992. *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women.* New York: Routledge.

Kant, Immanuel. 1959. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Keane, John. 1998. *Civil Society: Old Images, New Visions.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Keane, John, 2003. *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press.

Keller, Jean. 1997. "Autonomy, Relationality, and Feminist Ethics." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 12(2): 152–65.

Kittay, Eva Feder. 1995. "Taking Dependency Seriously." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. 8–29.

Kittay, Eva Feder. 1999. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency.* New York: Routledge.

Kittay, Eva Feder, and Diana T. Meyers, eds. 1987. *Women and Moral Theory.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Koehn, Daryl. 1998. *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy.* London: Routledge.

Kuttner, Robert. 1998. *Everything for Sale: The Virtues and Limits of Markets.* New York: Knopf.

Kymlicka, Will, and Wayne Norman. 1994. "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory." *Ethics* 104 (January): 352–81.

Landes, Joan B., ed. 1998. *Feminism, the Public and the Private.* New York: Oxford University Press.

Landes, Elisabeth M., and Richard A. Posner. 1978. "The Economics of the Baby Shortage." *Journal of Legal Studies* 7: 323–48.

Larrabee, Mary Jeanne, ed. 1993. *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives.* New York: Routledge.

Levine, Arthur. 2000. "The Soul of a New University." *New York Times* (March 13), op-ed page.

Li, Chenyang. 1994. "The Confucian Concept of *Jen* and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9(1): 70–89.

Li, Chenyang. 2002. "Revisiting Confucian *Jen* Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply to Daniel Star and Lijun Yuan." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 17(1): 130–40.

Linz, Juan J., and Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Littleton, Christine. 1987. "Reconstructing Sexual Equality." *California Law Review* 75(4): 1279–337.

Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lugones, Maria C. 1991. "On the Logic of Pluralist Feminism," in *Feminist Ethics*, ed. Claudia Card. Lawrence: University Press of Kansas.

Luper-Foy, Steven, ed. 1988. *Problems of International Justice*. Boulder, Colo.: Westview Press.

MacCormick, Neil. 1996. "Justice as Impartiality: Assenting with Anti-Contractualist Reservations." *Political Studies* 44: 305–10.

Macedo, Stephen. 1995. "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?" *Ethics* 108: 468–96.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Peru, Ill.: Open Court.

MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

MacKenzie, Catriona, and Natalie Stoljar, eds. 2000. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self.* New York: Oxford University Press.

MacKinnon, Catharine. 1987. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

MacKinnon, Catharine. 1989. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

McLaren, Margaret A. 2001. "Feminist Ethics: Care as a Virtue," in *Feminists Doing Ethics*, ed. Peggy DesAutels and Joanne Waugh. Lanham, Md: Rowman and Littlefield.

Maghroori, Ray, and Bennett Ramberg, eds. 1982. *Globalism versus Realism: International Relations' Third Debate*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Mahowald, Mary. 1994. *Philosophy of Woman: Classical to Current Concepts*, 3rd ed. Indianapolis, Ind.: Hackett.

Mahowald, Mary, Anita Silvers, and David Wasserman. 1998. *Disability, Difference, Discrimination*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Manning, Rita. 1992. *Speaking from the Heart: A Feminist Perspective on Ethics*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Manning, Steven. 1999. "How Corporations Are Buying Their Way into American Classrooms." *Nation* (September 27), pp. 11–18.

Mansbridge, Jane. 1983. *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.

Mansbridge, Jane. 1996. "Reconstructing Democracy," in *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, eds. Nancy Hirschmann and Christine Di Stefano. Boulder, Colo.: Westview.

Marwell, Gerald, and Ruth Ames. 1981. "Economists Free Ride, Does Anyone Else?: Experiments on the Provision of Public Goods, IV." *Journal of Public Economics*. 15, 3: 295–310.

Mason, Andrew. 1999. "Political Community, Liberal-Nationalism, and the Ethics of Assimilation," *Ethics* 109:2 (January) 261–286.

McMurtry, John. 1991. "Education and the Market Model." *Journal of Philosophy of Education* 25, 2: 209–17.

Mendus, Susan. 1996. "Some Mistakes About Impartiality," *Political Studies* XLIV: 319–327.

Mendus, Susan. 2002. *Impartiality in Moral and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Meyer, Mary K., and Elisabeth Prügl, eds. 1999. *Gender Politics in Global Governance*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Meyers, Diana T. 1989. *Self, Society, and Personal Choice*. New York: Columbia University Press.
Meyers, Diana Tietjens. 1994. *Subjection and Subjectivity: Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy*. New York: Routledge.
Meyers, Diana Tietjens. 2002. *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency*. New York: Oxford University Press.
Meyers, Diana Tietjens. 2004. "Narrative and Moral Life," in Cheshire Calhoun, ed., *Setting the Moral Compass*. New York: Oxford University Press.
Meyers, Diana Tietjens, ed. 1997. *Feminists Rethink the Self*. Boulder CO: Westview Press.
Mies, Maria, and Vandana Shiva, eds. 1993. *Ecofeminism*. London: Zed Books.
Miller, David. 1989. *Market, State, and Community*. Oxford: Oxford University Press.
Minow, Martha. 1990. *Making All The Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Minow, Martha, and Mary Lyndon Shanley. 1996. "Relational Rights and Responsibilities: Revisioning the Family in Liberal Political Theory and Law," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. 11:1 (Winter) 3–29.
Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. 1991. *Third World Women and The Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
Morgan, Kathryn Pauly. 1987. "Women and Moral Madness," in M. Hanen and K. Nielsen, eds., *Science, Morality and Feminist Theory*. Calgary: University of Calgary Press.
Nagel, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*. London: Oxford University Press.
Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Women*. New York: Routledge.
Nelson, Hilde Lindemann. 2001. "Identity and Free Agency," in Peggy DesAutels and Joanne Waugh, eds., *Feminists Doing Ethics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Nicholson, Linda, ed. 1990. *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.
Nickel, James W. 1987. *Making Sense of Human Rights*. Berkeley: University of California Press.
Noddings, Nel. 1986. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
Noddings, Nel. 2002. *Starting At Home: Caring and Social Policy*. Berkeley: University of California Press.
Nussbaum, Martha C. 1986. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nussbaum, Martha C. 1999. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
Nussbaum, Martha C., and Jonathan Glover, eds. 1995. *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford: Clarendon Press.
Okin, Susan Moller. 1979. *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
Okin, Susan Moller. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
Okin, Susan Moller. 1998. "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions," *Ethics* 108 (July) 661–684.
Olsen, Frances. 1984. "Statutory Rape: A Feminist Critique of Rights Analysis," *Texas Law Review* 63: 387–432.
O'Neill, Onora. 1985. *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice, and Development*. London: Allen & Unwin.

Oshana, Marina. 1998. "Personal Autonomy and Society," *Journal of Social Philosophy* XXIX, 1: 81–102.
Petchesky, Rosalind P. 1985. *Abortion and Women's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*. Boston: Northeastern University Press.
Peterson, V. Spike, and Anne Sisson Runyan. 1993. *Global Gender Issues*. Boulder, CO: Westview Press.
Phillips, Anne. 1995. *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press.
Pincoffs, Edmund. 1986. *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*. Lawrence: University Press of Kansas.
Pogge, Thomas. 2002. *World Poverty and Human Rights*. Malden, MA: Polity Press.
Posner, Richard A. 1992. *Economic Analysis of Law*. 4th ed. Boston: Little, Brown and Co.
Potter, Nancy. 2001. "Is Refusing to Forgive a Vice?" in *Feminists Doing Ethics*, ed. Peggy DesAutels and Joanne Waugh. Lanham, Md: Rowman and Littlefield.
Purdy, Laura M. 1996. *Reproducing Persons: Issues in Feminist Bioethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Putnam, Robert D. 1994. *Making Democracy Work*. Princeton: Princeton University Press.
Putnam, Robert D. 1996. "The Strange Disappearance of Civic America," *The American Prospect* 24 (Winter): 34–49.
Radin, Margaret Jane. 1996. *Contested Commodities: The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts, and Other Things*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
Rhode, Deborah L. 1989. *Justice and Gender: Sex Discrimination and the Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Robinson, Fiona. 1999. *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Affairs*. Boulder CO: Westview Press.
Rc ty, Amelie Oksenberg, ed. 1980. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.

Ruddick, Sara. 1980. "Maternal Thinking," *Feminist Studies* 6: 342–67.
Ruddick, Sara. 1989. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
Ruddick, Sara. 1995. "Injustice in Families: Assault and Domination," in Virginia Held, ed., *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder, CO: Westview Press.
Ruddick, Sara. 1998. "Care as Labor and Relationship," in Mark S. Halfon and Joram C. Haber eds., *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
Schneider, Elizabeth M. 1986. "The Dialectic of Rights and Politics: Perspectives From the Women's Movement," *New York University Law Review* 61: 593–652.
Schwarzenbach, Sibyl. 1996. "On Civic Friendship," *Ethics* 107, 1: 97–128.
Sevenhuijsen, Selma. 1998. *Citizenship and The Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. London: Routledge.
Shanley, Mary Lyndon. 1993. "'Surrogate Mothering' and Women's Freedom: A Critique of Contracts for Human Reproduction." *Signs* 18, 3: 618–39.

Sherwin, Susan. 1992. *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Philadelphia: Temple University Press.

Shue, Henry. 1980. *Basic Rights*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Singer, Peter. 2002. *One World: The Ethics of Globalization*. New Haven, CT: Yale University Press..

Slaughter, Anne-Marie. 2004. *A New World Order*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Slote, Michael. 1983. *Goods and Virtues*. Oxford: Oxford University Press.

Slote, Michael. 1992. *From Morality to Virtue*. New York: Oxford University Press.

Slote, Michael. 2001. *Morals From Motives*. Oxford: Oxford University Press.

Smart, Carol. 1989. *Feminism and the Power of Law*. London: Routledge.

Smith, Patricia, ed. 1993. *Feminist Jurisprudence*. New York: Oxford University Press.

Smith, Patricia. 1995. "Feminist Jurisprudence: Social Change and Conceptual Evolution," *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy (Spring)*.

Spelman, Elizabeth V. 1988. *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press.

Star, Daniel. 2002. "Do Confucians Really Care? A Defense of the Distinctiveness of Care Ethics: A Reply to Chenyang Li," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. 17,1: 77–106.

Steans, Jill. 1998. *Gender and International Relations: An Introduction*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Stocker, Michael. 1990. *Plural and Conflicting Values*. New York: Oxford University Press.

Sunstein, Cass R. 2004. *The Second Bill of Rights: FDR's Unfinished Revolution and Why We Need It More Than Ever*. New York: Basic Books.

Taylor, Charles. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1985. *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tessman, Lisa. 2001. "Critical Virtue Ethics: Understanding Oppression as Morally Damaging," in *Feminists Doing Ethics*, ed. Peggy DesAutels and Joanne Waugh. Lanham, Md: Rowman and Littlefield.

Tester, Keith. 1992. *Civil Society*. New York: Routledge.

Thomson, Judith Jarvis. 2001. *Goodness and Advice: With Commentary*. Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.

Tickner, J. Ann. 1992. *Gender In International Relations: Feminist Perspectives on Achieving Global Security*. New York: Columbia University Press.

Tickner, J. Ann. 2001. *Gendering World Politics*. New York: Columbia University Press.

Tong, Rosemarie. 1993. *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth.

Traub, James. "This Campus is Being Simulated." *The New York Times Magazine* (Nov. 19, 2000): 88-126.

Trebilcot, Joyce, ed. 1983. *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.

Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

Tronto, Joan C. 1996. "Care as a Political Concept," in Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano, eds. *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*. Boulder, CO: Westview Press.

Unger, Roberto Mangabeire. 1975. *Knowledge and Politics*. New York: The Free Press.

United Nations Development Programme. 1996. *Human Development Report*. New York: Oxford University Press.

Vallentyne, Peter, ed. 1991. *Contractarianism and Rational Choice*. New York: Cambridge University Press.

Valls, Andrew, ed. 2000. *Ethics in International Affairs*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Velleman, J. David. 1999. "Love as a Moral Emotion," *Ethics* 109:2 (January) 338–374.

Walker, Lawrence J. 1984. "Sex Differences in the Development of Moral Reasoning: A Critical Review," *Child Development* 55: 677–91.

Walker, Margaret Urban. 1989. "Moral Understandings: Alternative 'Epistemology' for a Feminist Ethics," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 4: 15–28.

Walker, Margaret Urban. 1992. "Feminism, Ethics, and the Question of Theory," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 7: 23–38.

Walker, Margaret Urban. 1998. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. New York: Routledge.

Walker, Margaret Urban. 2003. *Moral Contexts*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Walker, Margaret Urban, ed. 1999. *Mother Time: Women, Aging, and Ethics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Wallace, James D. 1978. *Virtues and Vices*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Walzer, Michael. 1977. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.

Wasserstrom, Richard, ed. 1970. *War and Morality*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co.

West, Robin. 1988. "Jurisprudence and Gender," *University of Chicago Law Review* 55: 1-72.

White, Julie Anne. 2000. *Democracy, Justice, and The Welfare State: Reconstructing Public Care*. University Park: The Pennsylvania State Press.

Wilber, Charles K., ed. 1998. *Economics, Ethics, and Public Policy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Willett, Cynthia. 1995. *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. New York: Routledge.

Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-80*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Williams, Patricia J. 1991. *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Yee, Chan Sin. 2003. "The Confucian Conception of Gender in the Twenty-First Century," in Hahm Chaibong and Daniel A. Bell, eds., *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Yuan, Lijun. 2002. "Ethics of Care and Concept of *Jen*: A Reply to Chenyang Li," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 17:1, 107–129.

* * *

المؤلفة في سطور

فيرجينيا هيلد

* أستاذة للفلسفة في جامعة كولومبيا الأمريكية.
* مختصة في الفلسفة السياسية وعلم الاجتماع والأخلاق والفلسفة النسوية.
* حازت في العام ٢٠٠٣ جائزة جيمس ويلبر للإسهام المتميز في تقدم وتطور القيم الإنسانية، التي منحها إياها مؤتمر البحوث القيمية.

المترجم في سطور

الدكتور ميشيل حنا متياس

* أستاذ للفلسفة في كلية ميلسابس من ١٩٦٧ إلى ١٩٩٩.
* عمل أستاذا للفلسفة في جامعة الكويت من ١٩٩٩ - ٢٠٠٤.
* بالإضافة إلى اهتمامه بتعليم الفلسفة، أنجز أبحاثا كثيرة في فلسفة القيم، وخصوصا فلسفة الفن والجمال ونظرية الأخلاق، وأسس النظام العالمي الجديد.
* من أهم أعماله الفلسفية: «الأساس الأخلاقي للدولة عند هيغل» و«التجربة الجمالية».
* ترجم لسلسلة «عالم المعرفة» كتاب «العقل: مدخل موجز»، تأليف جون ر. سيرل، العدد ٣٤٣، سبتمبر ٢٠٠٧.
* تقاعد من التعليم في بداية السنة الدراسية الماضية ٢٠٠٧.



هذا الكتاب

إن أخلاق العناية، التي لا يتعدى عمرها بضعة عقود، صارت اليوم نظرية أخلاقية مستقلة ومقاربة مهمة للتعامل مع المشكلات التي نواجهها على المستويين العالمي والسياسي وأيضا على مستوى العلاقات الشخصية، التي فيها تتجلى العناية في أوضح صورها. ويحاول هذا الكتاب، الذي يعد الأول من نوعه، حتى في الغرب، فتح آفاق جديدة في مجال علم الأخلاق من خلال النظر في أخلاق العناية كبديل واعد من النظريات الأخلاقية التقليدية، التي لم تعد فاعلة في توجيه حياة البشر، وتحديد سمات هذه الأخلاق ومبادئها والنتائج التي يمكنها أن تقودنا إلى تحقيقها، وما الذي يجعل هذه الأخلاق ذات جاذبية عالمية.

وتستعرض المؤلفة الجذور النسوية لهذه الأخلاق، ثم تحاول أن تحدد معنى «العناية»، وما سمات الشخص الذي يقدم العناية. وهي ترى أنه في حين تشترط الأخلاق التقليدية، في الدرجة الأولى، الحياد والموضوعية، فإن أخلاق العناية، تفهم الأهمية الأخلاقية للعلاقات التي تربطنا بعائلاتنا والمجموعات التي ننتمي إليها. وهي تقيم هذه العلاقات وتركز على علاقات العناية عوضا عن التركيز على فضائل الأفراد، كما هي حال نظريات الأخلاق التقليدية. وتبين أن قيما مثل العدالة والمساواة والحقوق الفردية لا تتعارض، بل تتسق، مع قيم مثل العناية والثقة والاهتمام بالآخر والتعاضد. كما تحاول المؤلفة فحص الإمكانات الواعدة لأخلاق العناية، في مقابل كل من الأخلاق الكانطية والأخلاق النفعية، في التعامل مع عدد من القضايا الاجتماعية والعالمية - في مجال التعاون الدولي على وجه الخصوص - التي يثيرها رواج قيم وأخلاقيات السوق.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 252 - 4

رقم الإيداع (٢٠٠٨/٠٧٣)